Collection ETUDES SYRIAQUES

Direction

FRANÇOISE BRIQUEL CHATONNET
MURIEL DEBIÉ
ALAIN DESREUMAUX

Comité scientifique

FRANÇOIS CASSINGENA-TRÉVEDY
DOMINIQUE GONNET
JEAN-CLAUDE HAELEWYCK
FLORENCE JULLIEN
IZABELLA JURASZ
BERNARD OUTTIER
DAVID TAYLOR
CLAUDE VIBERT

Volumes parus

1 - *Les Inscriptions syriaques*
édité par F. Briquel Chatonnet, M. Debié, A. Desreumaux, Paris, 2004.

2 – *Les Apocryphes syriaques*
édité par M. Debié, A. Desreumaux, C. Jullien, F. Jullien, Paris, 2005.

3 - *Les Liturgies syriaques*
édité par F. Cassingena-Trévedy et I. Jurasz, Paris, 2006.

4 – *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*
édité par D. Gonnet et A. Schmidt, Paris, 2007.

5 – *L'Ancien Testament en syriaque*
édité par F. Briquel Chatonnet et Ph. Le Moigne, Paris, 2008

6 – *L'Historiographie syriaque*
édité par M. Debié, Paris, 2009.

7 – *Le Monachisme syriaque*
édité par F. Jullien, Paris, 2010.

En préparation

8 - *Les Mystiques syriaques* (parution prévue en 2011).

ÉTUDES SYRIAQUES

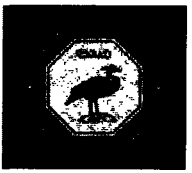
7

Le monachisme syriaque

Volume édité par

FLORENCE JULLIEN

GEUTHNER



© 2010, S.N. LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER S.A.
16 RUE DE LA GRANDE CHAUMIÈRE - 75006 PARIS

ISBN : 978-2-7053-3838-1

Tous droits réservés

Photo de couverture :
Monastère Mar-Awgin sur le mont Izla
© Alain Desreumaux

Couverture :
Vincent Castevert

En hommage au P. Jean Maurice FIEY, O.P.

Remerciements

La table ronde de la Société d'études syriaques à l'origine de ce volume a été organisée à Paris le 20 novembre 2009 par Florence Jullien, avec le concours d'Alain Desreumaux, grâce au soutien de l'École Pratique des Hautes Études, section des sciences religieuses, de l'UMR 8584 du CNRS « Laboratoire d'Études sur les Monothéismes », de l'UMR 8167 du CNRS « Orient et Méditerranée », de l'Université Paris IV-Sorbonne (école doctorale I « Mondes anciens et médiévaux ») et au généreux accueil de l'Institut protestant de théologie de Paris.

Nos remerciements vont à tous ceux qui ont effectué le patient travail de relecture des épreuves de ce volume : le Bureau de la SES, spécialement Françoise Briquel Chatonnet et Alain Desreumaux, ainsi que Christelle Jullien.

L'ouvrage a été composé en police GENTIUM. Le syriaque a été saisi en caractères MELTHO élaborés par Beth Mardutho : The Syriac Institute [www.bethmardutho.org].

INTRODUCTION

Florence JULLIEN
École pratique des Hautes Études V, Paris – LEM, UMR 8584

Les publications et colloques sur la question du monachisme syriaque et des formes ascétiques en Orient se sont multipliés ces dernières années au niveau international, montrant l'intérêt de ce champ de recherche au sein des études sur les christianismes orientaux. Parmi les manifestations les plus récentes, citons aux Pays-Bas les journées d'étude de la Leiden University Library [1] ; en Allemagne, celles de l'Université de Tübingen [2] ou de Konstanz [3] ; en Angleterre, celle de Londres à la Society of Oriental and African Studies [4] ; en Grèce, à l'École Française d'Athènes, la table ronde sur la vie quotidienne des moines en Orient et en Occident (IV^e^-X^e^ s.) [5] ; à Paris, le colloque international organisé au Collège de France en 2008 sur les monachismes d'Orient, qui marqua le cinquantenaire de la création de la chaire des christianismes orientaux à l'École pratique des Hautes Études, chaire fondée par Antoine Guillaumont dont on sait l'apport des travaux sur ces questions monastiques [6] ; ou encore les journées du Laboratoire d'Études sur les monothéismes (CNRS, CERCOR) en 2009 et 2010 [7]. À vocation plus synthétique, comme toutes les tables rondes de la Société d'études syriaques, celle-ci, organisée en 2009 sur le thème du monachisme, cherche à ouvrir le lecteur à cet aspect important des cultures syriaques.

1. Organisées par A. S. GOHRAB, Leiden University Library, les 4 et 5 février 2010.
2. BUMAZHNOV & SEELIGER 2011-2012, *à paraître*.
3. SIGNORI, HOHLSTEIN & WELTECKE 2011-2012, *à paraître*.
4. HUNTER 2009.
5. 14-16 mai 2009, DELOUIS & MOSSAKOWSKA-GAUBERT 2012-2013, *à paraître*.
6. JULLIEN & PIERRE 2011-2012, *à paraître*.
7. Organisée tout récemment par O. Hurel : « Le monachisme en Orient et en Occident (XVI^e^-XVIII^e^ s.). Approches comparées », LEM (UMR 8584), Villejuif, 24 juin 2010.

Le monachisme syriaque, F. JULLIEN (éd.), Paris, 2010 (Études syriaques 7), p. 7-10.

Cet ouvrage forme le septième de la série *Études syriaques* et pourrait constituer aussi le premier tome d'une sorte de trilogie, puisque la spiritualité et les mystiques comme l'hagiographie syriaques n'ont pas été abordés ici, mais feront plus spécifiquement l'objet de deux prochaines tables rondes de la Société - thématiques éminemment complémentaires. Le sujet étant très vaste, il nous a fallu faire des choix pour le présent volume ; d'autres aspects viendront peut-être un jour former les éléments d'un nouveau colloque.

La documentation syriaque relative au phénomène monastique est riche et variée : les histoires monastiques tout d'abord, avec leurs partis pris et leurs intentions d'écriture ; les réglementations et canons qui fournissent de précieux indices sur les formes prises par les divers courants monastiques (constitutions parfois conservées chez les auteurs arabes comme Ibn at-Ṭayyib par exemple) ; la littérature épistolaire, si importante pour l'histoire des VII^e^-IX^e^ siècles ; les littératures de controverse aussi, ainsi que la documentation liturgique ; les chroniques et histoires. Le recours à l'archéologie ou à l'épigraphie offre un regard complémentaire nécessaire.

Le développement de formes caractéristiques d'ascèse, parfois spectaculaires, sans être spécifique, est l'un des traits les plus marquants de ce monachisme ; dès le IV^e^ siècle, un phénomène proprement syriaque[8] apparaît avec les *bnay* et *bnat qyama*, et les *iḥidayē*, mouvement que l'on a qualifié de proto-monastique. Mais aux VI^e^-VII^e^ siècles, la représentation des origines du monachisme en Mésopotamie septentrionale notamment - foyer primitif de cette littérature - puise à des modèles extérieurs, qu'explique l'ascendant et le prestige des Abbas de l'Égypte. Le pèlerinage aux sources, en Thébaïde, devient dès lors un *topos* littéraire.

La vie monastique a largement contribué à façonner l'histoire des Églises syriaques. Le rôle culturel joué par les moines et les monastères en Orient est peu connu comparativement à l'Occident. Or, l'institution monastique syriaque eut au Proche et Moyen-Orient une fonction civilisatrice majeure : c'est en particulier par ces centres monastiques que les sciences médicales ou naturelles, la rhétorique, la poésie, la grammaire, l'historiographie, l'astronomie ou la philosophie grecques ont pu être transmises à l'Orient, aux Arabes (initiés dans ces sciences par les syriaques) et à l'Europe[9]. C'est ainsi dire que le syriaque est une

8. BROCK 1999, p. 23. BROCK 1991, chapitre VIII.

9. La question de la transmission de cet héritage à l'Europe *via* la culture musulmane a suscité à nouveau un débat lors de la parution du livre de GOUGUENHEIM 2008. Voir le site : http://profshistoirelcl.canalblog.com/archives/2008/04/24/8949817.html pour des réactions d'universitaires et de chercheurs.

langue ouverte sur les disciplines du savoir – en témoigne la production de cette littérature – et combien le monachisme constitua un vecteur culturel exceptionnel. En cela, les monastères eurent une part active dans la transformation des paysages culturels des sociétés.

Les moines syriaques furent localement des acteurs dynamiques dans l'équilibre des pouvoirs et des influences au sein du tissu social. On peut dire qu'en milieu syriaque, les fondations et, partant, l'instauration de maillages monastiques constituèrent une force de résistance face aux bouleversements et nouveaux enjeux politico-religieux du VII^e^ siècle. L'histoire du monachisme est au cœur des relations du monde chrétien avec le monde musulman dans des régions de plus en plus ancrées dans la culture islamique.

Cet ouvrage souhaite également offrir un regard sur la géographie du monachisme, en particulier en Mésopotamie septentrionale, et sur les *realia* du monde monastique syriaque dans son organisation sociale mais aussi ses évolutions structurelles : implication et rôle des monastères dans les systèmes économiques notamment régionaux de leur temps, modes de vie et activités intra-conventuelles que reflètent en particulier les règles et canons monastiques, sans oublier l'engagement dans les grands débats et les controverses inter-religieuses, aux époques de l'antiquité tardive et du moyen-âge.

Une bibliographie générale sur le monachisme syriaque est proposée à la suite des contributions, qui suggérera au lecteur l'ampleur et la richesse de ce domaine d'étude.

Bibliographie

BROCK 1991 : Sebastian BROCK, *L'œil de lumière : la vision spirituelle de saint Ephrem*, Abbaye de Bellefontaine (Spiritualité orientale 50).

BROCK 1999 : Sebastian BROCK, « Le monachisme syriaque : histoire et spiritualité », dans *Le monachisme syriaque II : du VII^e siècle à nos jours*, Antélias (Patrimoine syriaque 6), p. 21-31.

BUMAZHNOV & SEELIGER 2011-2012 : Dmitrij F. BUMAZHNOV & Hans Reinhard SEELIGER, *Askese und Mönchtum im Christlichen Orient*, Tübingen (Studien und Texte zu Antike und Christentum), *à paraître* chez Mohr Siebeck.

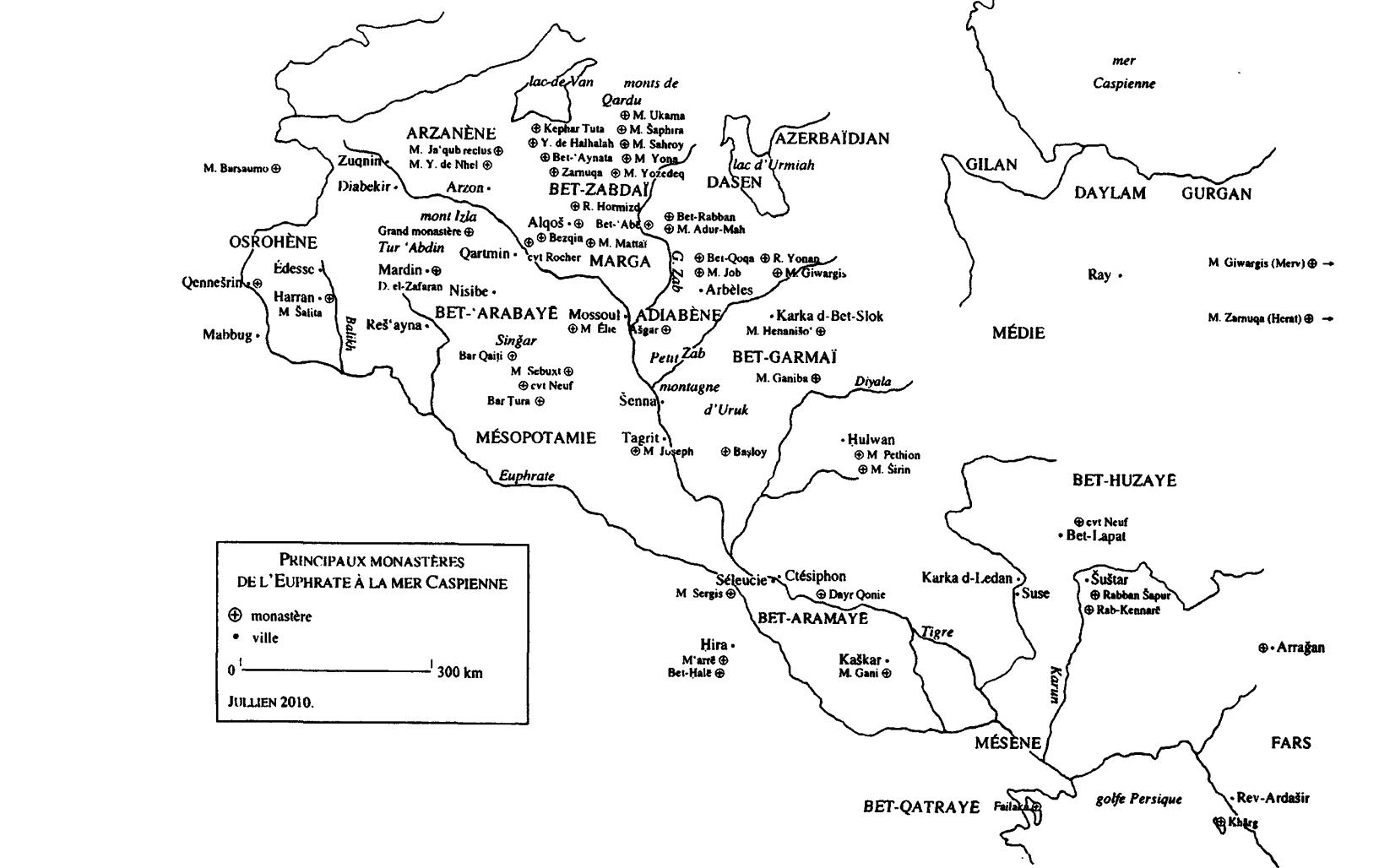
DELOUIS & M. MOSSAKOWSKA-GAUBERT 2012-2013 : Olivier DELOUIS & Maria MOSSAKOWSKA-GAUBERT, *La vie quotidienne des moines en Orient et en Occident (IV^e-X^e s.)*, Paris – Le Caire : une co-édition de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, de l'École Française d'Athènes et du CNRS (UMR 8167), *à paraître*.

GOUGUENHEIM 2008 : Sylvain GOUGUENHEIM, *Aristote au Mont Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Paris (L'Univers historique), 2008.

HUNTER 2009 : Erica HUNTER, *The Christian Heritage of Iraq IV. Monasticism in Iraq*, Piscataway (Gorgias Eastern Christian Studies 13).

JULLIEN & PIERRE 2011-2012 : Florence JULLIEN & Marie-Joseph PIERRE, *Les monachismes d'Orient. Images - Échanges - Influences*, Turnhout (Bibliothèque de l'École des Hautes Études), *à paraître* chez Brepols.

SIGNORI, HOHLSTEIN & WELTECKE 2011-2012 : Gabriela SIGNORI, Michael HOHLSTEIN & Dorothea WELTECKE, *« Monastic Life : A Cross-cultural and Religious Comparison ». Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte*, Köln, *à paraître* chez Böhlau Verlag.



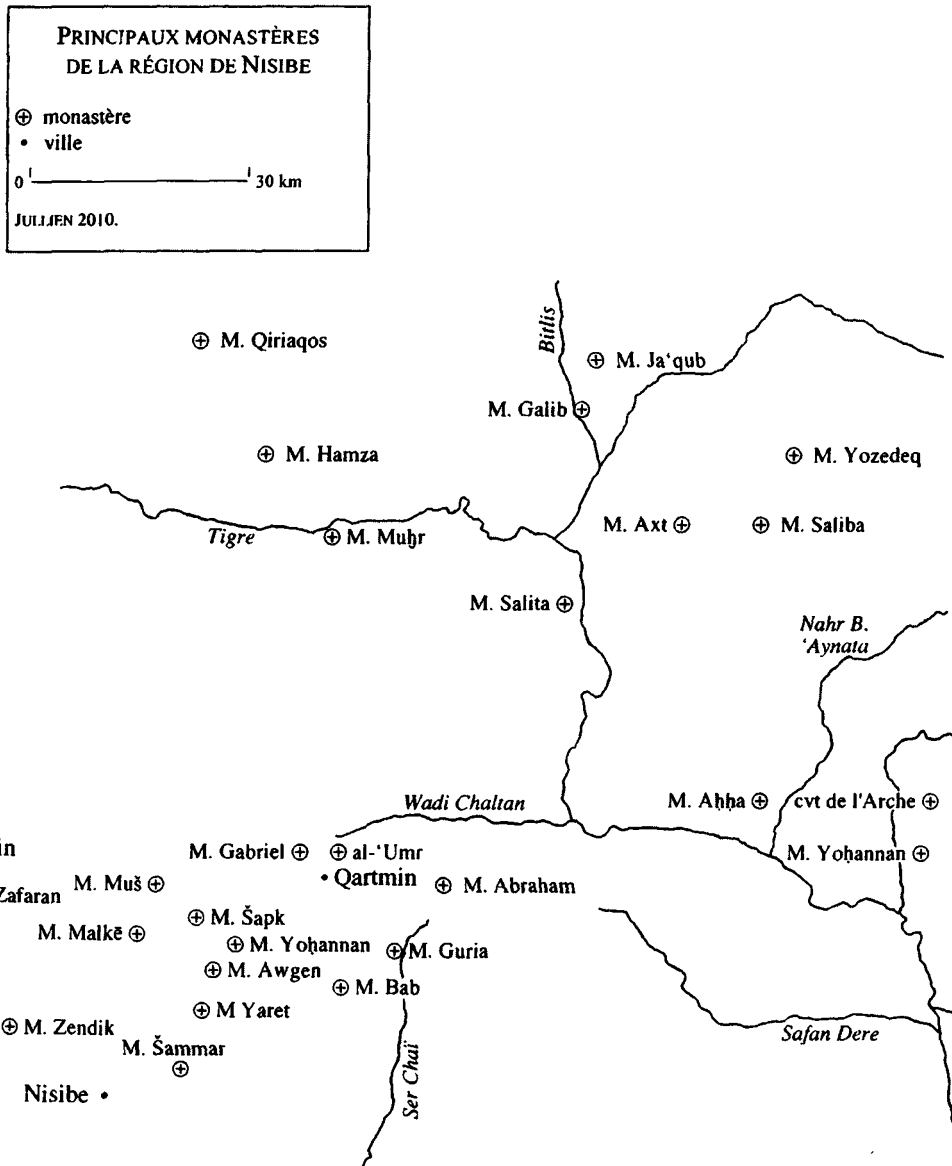
PRINCIPAUX MONASTÈRES
DE L'EUPHRATE À LA MER CASPIENNE

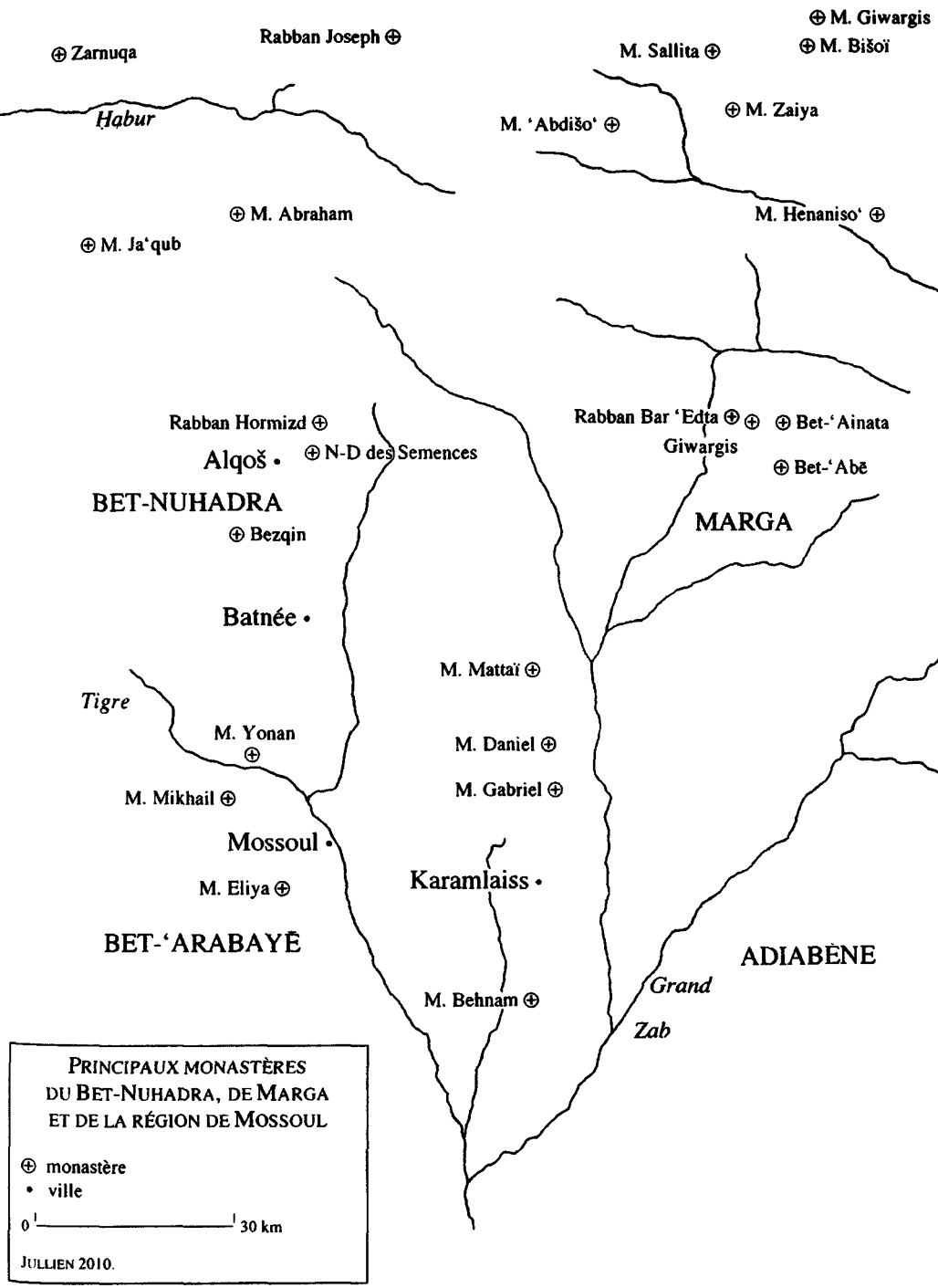
⊕ monastère

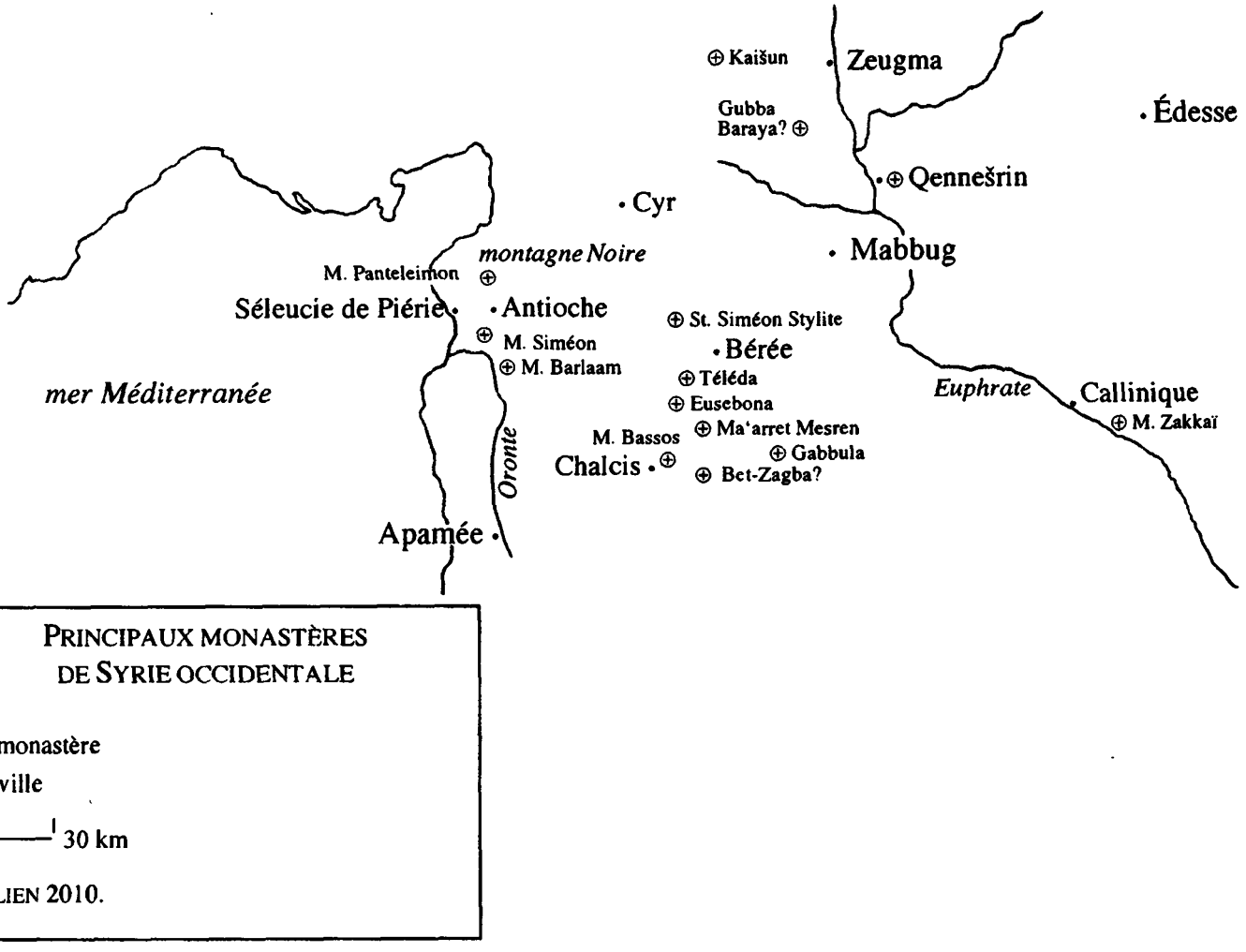
• ville

0 —— 300 km

JULLIEN 2010.


PRINCIPAUX MONASTÈRES
DE LA RÉGION DE NISIBE
⊕ monastère
• ville
0
30 km
JULLIEN 2010.
⊕ M. Qiriaqos
Bitlis
⊕ M. Ja'qub
M. Galib ⊕
⊕ M. Hamza
⊕ M. Yozedeq
Tigre
⊕ M. Muḫr
M. Axt ⊕
⊕ M. Saliba
M. Salita ⊕
Nahr B.
'Aynata
Wadi Chaltan
M. Aḥḥa ⊕
cvt de l'Arche ⊕
• Mardin
M. Gabriel ⊕
⊕ al-'Umr
M. Yoḥannan ⊕
⊕ D. el-Zafaran
M. Muš ⊕
• Qartmin
⊕ M. Abraham
⊕ M. Šapk
M. Malkē ⊕
⊕ M. Yoḥannan
⊕ M. Guria
• Dara
⊕ M. Awgen
⊕ M. Bab
⊕ M Yaret
⊕ M. Zendik
Safan Dere
M. Šammar
⊕
Ser Chaï
Nisibe •


⊕ M. Giwargis
⊕ Zarnuqa
Rabban Joseph ⊕
M. Sallita ⊕
⊕ M. Bišoï
Ḥabur
M. 'Abdišo' ⊕
⊕ M. Zaiya
⊕ M. Abraham
M. Henaniso' ⊕
⊕ M. Ja'qub
Rabban Hormizd ⊕
Rabban Bar 'Edta ⊕ ⊕
⊕ Bet-'Ainata
Alqoš •
⊕ N-D des Semences
Giwargis
⊕ Bet-'Abē
BET-NUHADRA
MARGA
⊕ Bezqin
Batnée •
M. Mattaï ⊕
Tigre
M. Yonan ⊕
M. Daniel ⊕
M. Gabriel ⊕
M. Mikhail ⊕
Mossoul •
Karamlaiss •
M. Eliya ⊕
BET-'ARABAYĒ
ADIABÈNE
Grand Zab
M. Behnam ⊕
PRINCIPAUX MONASTÈRES
DU BET-NUHADRA, DE MARGA
ET DE LA RÉGION DE MOSSOUL
⊕ monastère
• ville
0
30 km
JULLIEN 2010.



PRINCIPAUX MONASTÈRES
DE SYRIE OCCIDENTALE

⊕ monastère

• ville

0 —— 30 km

JULLIEN 2010.

LES « MEMBRES DE L'ORDRE », D'APHRAATE AU *LIBER GRADUUM*

Marie-Joseph PIERRE
École pratique des Hautes Études V, Paris - LEM, UMR 8584

Il est redoutable de reprendre un thème aussi rebattu que celui des *bᵉnay qᵉyāmā*, les « membres de l'Ordre » ou « fils du pacte », « fils de l'alliance » (« Sons of Covenant ») comme on les appelle généralement. Doit-on les classer dans la catégorie des moines ou du proto-monachisme ; ou bien leur place est-elle du côté de la hiérarchie ecclésiastique « cléricale », liées aux communautés territoriales et aux églises locales ? D'où vient cette institution et d'où tire-t-elle ses racines ?

Les différents sens du terme *qᵉyāmā*

Dans les versions syriaques de la Bible, et notamment la *Peshitta*, le mot *qᵉyāmā*, de la racine *qᵂm* (être ou se tenir debout, ressusciter) peut renvoyer à divers sens et fonctions spécifiques dont témoignent plusieurs textes bibliques [1]. Par exemple à la « *statio* », au sens de « lieu » et de « temps » déterminé ou prescrit de « garde » (*maṭartā*, racine *nṭr*) de type militaire en 1 S 13,3-4 ; 14,1,4 ; au « service », à la « fonction », au « ministère » ou à « l'office » liturgique en Ne 13,11 ou Is 22,19 ; à la « façon d'être », la « tenue » ou à la « constitution » du monde ou d'un être (gr. *stasis*) en Sg 7,3 ou en Jb 23,10 : « Tu connais ma voie et mon lieu-mode d'être » à la fois mouvement et repos ; au « statut », dans les deux sens de « situation » et de « règle » comme en Gn 26,5 ou Lv 6,18. Ce glissement sémantique d'une posture physique liée à la verticalité vers une connotation juridique qui en définit le maintien en termes de fermeté d'association, de « pacte », ou d'« organisation sociale » dont la

1. Pour plus d'exemples, cf. PAYNE SMITH 1901, col. 3533sqq.

Le monachisme syriaque, F. JULLIEN (éd.), Paris, 2010 (Études syriaques 7), p. 11-35.

cohésion est maintenue par un « pacte », un « serment » ou une « règle » de vie, le terme peut revêtir le sens de légitimité scellée, de « traité », d'« alliance » contractuelle liée à des obligations : « la femme de ton *qᵉyāmā*, renvoie par exemple à l'épouse légitime, attachée à son mari par un engagement signé devant Dieu (Dt 23,6). Ce peut être aussi la marque charnelle de ce sceau d'alliance, notamment le signe de la circoncision : la fille de Pharaon reconnaît l'enfant Moïse dans son arche au *qᵉyāmā* qui était dans sa chair (Ex 2,6). C'est aussi une désignation ponctuelle des tables de la Loi mosaïque, définies comme « tables du *qᵉyāmā* « Alliance » en Dt 9,11 et 15. Dans ce cas, on assiste très souvent à une duplication du radical *qʷm* : *'aqīm qᵉyāmā* : « il institua un statut », un pacte, une alliance..., voir entre autres Gn 17,4 ; 21,27.

Dans le Nouveau Testament, le terme *qᵉyāmā* peut traduire le grec *stasis*, en 1 Co 4,11 (*'astatoumèn – beyt qᵉyāmā layt lan* : « nous sommes sans lieu de 'station', sans demeure fixe ») ; il signifie aussi, la fermeté, la solidité ou la « tenue » (*'upostasis*) jusqu'au bout des engagements initiaux (Hb 3,14, cf. Rm 3,31) ; mais il renvoie aussi aux « alliances » de Dieu avec le peuple élu (Rm 9,4) qui connotent cette même idée de stabilité fondatrice donnant cohésion à ce qui était autrement dispersé, sans existence et sans identité. En Ac 23,13, le terme *qᵉyāmā* désigne la « coalition » des quarante conspirateurs, qui s'étaient engagés par un jeûne assorti d'anathème à organiser un guet-apens destiné à tuer Paul.

Les textes chrétiens primitifs ainsi que les pratiques privilégient ce dernier aspect, celui de « groupe » soudé par ce même appel divin dont le commandement donne à la fois vie et mode d'être. Dans mes traductions, j'ai privilégié le terme d'« ordre »[2] qui connote en français à la fois une parole exprimée avec autorité capable de constituer une organisation réglementée, un « corps constitué » solide et agissant selon des règles ;

2. Éd. PARISOT 1894 ; PARISOT 1907, p. 1-480. Voir traduction dans PIERRE 1988 et PIERRE 1989 ; ainsi que celle des *Odes de Salomon*, PIERRE 1994. Dans un autre environnement social, on pourrait citer comme exemples l'Ordre de chevalerie, l'Ordre des médecins ou les Ordres religieux, mais aussi la classe et l'Ordre sacerdotal. Ces différents « ordres » ont en commun de rassembler un certain nombre d'individus qui se reconnaissent liés entre eux par une « vocation », une décision solennelle d'appartenance à une confrérie, entraînant pour chacun des membres l'obéissance à une série de conduites : adoubement, prestation du serment d'Hippocrate, consécration et vœu religieux, ordination... Ce qui semble être le cas du *qᵉyāmā* des *Odes*, qui peut être coextensif à l'*ecclesia* de ceux qui sont appelés et répondent à l'appel en répétant le chant eucharistique ; mais qui doit plutôt désigner ceux qui se sont entièrement consacrés à ce service ecclésial en tant que particulièrement voués à une vie ascétique.

les mots « pacte » ou « alliance » recèlent des contenus sémantiques moins riches, qui ne font pas penser à la signification de société ou de groupe social. À ma connaissance, le premier emploi chrétien du terme de *qᶜyāmā*, pris en ce sens, se trouve dans les *Odes de Salomon* 9,11 : « Posez la couronne sur l'Ordre véritable du Seigneur ». Dans ce contexte, *qᶜyāmā* désigne clairement la communauté chrétienne en tant qu'elle est attentive à la Parole du Seigneur, couronnée et inscrite dans son Livre de vie, belle aussi parce qu'elle fonctionne harmonieusement : l'*ecclesia* en son sens de vocation qui fait l'unité à la fois du croyant et de la communauté symphonique qu'il forme avec ceux qui ont écouté et chanté le même Verbe. Cette *Ode* rappelle l'*Ode* 1 et le thème de la non séparation que le chantre dénomme « salut » ou filiation.

« [8] Couronne éternelle est le Vrai,
heureux, tels qui la posent sur leur tête [3],
[9] la pierre de grand prix,
lors les combats sont depuis la couronne.

[10] La justice l'a reçue,
c'est à vous qu'elle l'a donnée,
[11] posez la couronne sur l'Ordre vrai du Seigneur.
Tous ceux qui ont vaincu seront inscrits sur son Livre,
[12] lors leur livre est la victoire qui est vôtre,
elle vous voit devant elle
et veut que vous soyez saufs.
Alléluia. »

Aphraate et les membres de l'Ordre

Aphraate, le Sage perse, au début de la grande persécution de Šabur II (336-345) a écrit 22 (+1) *Exposés* ou *Démonstrations* disposés sous forme d'acrostiche alphabétique destinés à fournir des arguments qui enforcent la foi de la communauté. Ces *Exposés* sont adressés plus spécialement à une catégorie particulière de membres de la communauté, les « membres de l'Ordre » auxquels il consacre son sixième *Exposé*, vivant un ascétisme qui les attache particulièrement au service de l'Église ; et le septième aux pénitents ou à « ceux qui se convertissent », avec un commentaire sur l'exemple-type des Ninivites (Jon 3) et un appel à la guerre sainte spirituelle construit comme une liturgée d'entrée dans cette ligue ; elle concerne l'appel des « détenteurs de trompes, prêtres (*kāhānē*), scribes et

3. Passage parallèle dans la *Caverne des trésors*, ms. Or. et Occ. II, 17, éd. Ri 1987.

sages »[4] selon Dt 20,2-9 et le choix de combattants capables de « laper l'eau comme des chiens » selon le modèle de Gédéon (Jg 7). On y trouve une remarquable apologie du chien-disciple fidèle.

La dénomination de prêtre-pontife *kāhānā* est assez fréquement attestée[5], mais elle renvoie généralement au sacerdoce du Peuple ou du Temple, intermédiaire entre Dieu et les hommes : celui de Samuel[6], celui de ʿÉli[7] et de ses fils[8], celui de Moïse[9], celui d'Aaron[10] et de ses fils, celui de ʿUzza[11], celui de Jéhu[12], celui de Yehoyada[13] ; ces prêtres peuvent être assimilés aux anges, car on leur demande la Loi, selon Ml 2,7[14]. Jésus peut s'arroger ce titre en entrant dans le sanctuaire non fait de main d'homme[15]. Tous ces emplois du terme *kāhānā* sont tirés de l'Écriture. Ils ne correspondent pas à des appellations canoniques ni à des catégories hiérarchiques chrétiennes, mais il renvoient à des modèles scripturaires. Quant aux « prêtres » païens, ils reçoivent plutôt le qualificatif de *kūmʿrā* : Melkisedeq[16], Jéthro[17], l'épouse de Joseph, fille de pontife idolâtre égyptien[18]. Ce terme est généralement négatif, une fois rapporté aux hypocrites qui se composent un visage noiraud pour montrer qu'ils jeûnent[19] ; mais il se rapporte une fois à Jésus, en tant que chef des

4. Aphraate, *Exposé* 7,18, PARISOT 1894, col. 341 ; trad. PIERRE 1988, p. 429.

5. 64 occurrence de la racine et de ses dérivés dans l'ensemble de l'œuvre.

6. Aphraate, *Exposé* 4,8, PARISOT 1894, col. 152 ; trad. PIERRE 1988, p. 303.

7. Aphraate, *Exposé* 4,18, PARISOT 1894, col. 177 ; trad. PIERRE 1988, p. 319.

8. Aphraate, *Exposé* 14,10, PARISOT 1894, col. 592 ; trad. PIERRE 1988, p. 618. Exposé 14,18, PARISOT 1894, col. 616-617 ; trad. PIERRE 1989, p. 633.

9. Aphraate, *Exposé* 17,3, PARISOT 1894, col. 788 ; trad. PIERRE 1989, p. 731.

10. Aphraate, *Exposé* 6,3, PARISOT 1894, col. 257 ; trad. PIERRE 1988, p. 373. *Exposé* 17,11, PARISOT 1894, col. 813 ; trad. PIERRE 1989, p. 747. « propitiateur et thuriféraire », *Exposé* 23,4, PARISOT 1907, col. 116 ; trad. PIERRE 1989, p. 885.

11. Aphraate, *Exposé* 14,20, PARISOT 1894, col. 621 ; trad. PIERRE 1989, p. 635.

12. Aphraate, *Exposé* 14,28, PARISOT 1894, col. 645 ; trad. PIERRE 1989, p. 649.

13. Aphraate, *Exposé* 23,17, PARISOT 1907, col. 52 ; trad. PIERRE 1989, p. 907.

14. Aphraate, *Exposé* 22,16, PARISOT 1894, col. 1025 ; trad. PIERRE 1989, p. 860.

15. Aphraate, *Exposé* 2,6, PARISOT 1894, col. 59 ; trad. PIERRE 1988, p. 243.

16. Aphraate, *Exposé* 11,3, PARISOT 1894, col. 476 ; trad. PIERRE 1989, p. 554.

17. Aphraate, *Exposé* 14,42, PARISOT 1894, col. 693 ; trad. PIERRE 1989, p. 677. *Exposé* 17,6, 39, PARISOT 1894, col. 777 ; trad. PIERRE 1989, p. 726.

18. Aphraate, *Exposé* 21,9, PARISOT 1894, col. 957 ; trad. PIERRE 1989, p. 821.

19. Aphraate, *Exposé* 3,8, PARISOT 1894, col. 116 ; trad. PIERRE 1988, p. 278.

pasteurs, sans doute par allusion à l'éternité du sacerdoce messianique de Melkisedeq [20], selon le Psaume 110 (109),4, repris par Hb 5,5-10.

Le terme générique le plus fréquent est justement celui de « pasteurs » (racine *r'*), qu'Aphraate préfère de beaucoup à la stricte terminologie ministérielle ou canonique. Il leur consacre le dixième et dernier de la première série d'*Exposés*, – juste à la suite de l'*Exposé* sur l'humilité dont il découle directement – qui est une exhortation assortie d'exemples et de modèles bibliques, positifs et négatifs de la fonction pastorale : Jacob, Moïse, David, jusqu'au « Bon Pasteur », Jésus... Le Sage perse y brosse un riche tableau des différents aspects de la catégorie de chef : une foule d'images et de types qui se mettent en conjonction ou en opposition par touches successives et attraction mutuelle. Le dessin ainsi constitué vaut à la fois pour l'évêque qui dirige la communauté, le père de famille qui éduque ses enfants et chaque homme qui tente de gouverner sa propre vie [21], tous vivant l'unique corps dont le Christ est la tête. Les pasteurs « siègent à la tête du troupeau et donnent au troupeau la nourriture de vie », ils « montent la garde et peinent pour leurs moutons, prenant soin de la bergerie » jusqu'à donner leur vie pour elle, sans faire d'autre tâche. Aphraate incite ces mêmes pasteurs à ne pas établir sur la bergerie de pasteurs qui soient sots, stupides ou encore cupides et amateurs de biens. On y trouve une petite règle exprimée en termes symboliques, où les fonctions sacerdotales (*kāhānā*) et lévitiques sont tirées de l'Ancien Testament. Il est tout de même intéressant de percevoir une différentiation entre la fonction même du *kāhānā* qui s'occupe de l'autel et celle du « lévite » qui s'occupe des questions d'économat, comme on le voit lors de la création des diacres dans un passage du *Livre des Actes des apôtres* (Ac 6,3) :

> « Celui qui paît les moutons en mange le lait et celui qui conduit la charrue tire profit de son travail : il faut que les prêtres aient part à l'autel et que les lévites prélèvent les dîmes.

20. Aphraate, *Exposé* 14,39, PARISOT 1894, col. 684 ; trad. PIERRE 1989, p. 670.

21. Le modèle en est l'humble Abraham, le bon éducateur sans loi, cf. Aphraate, *Exposé* 2,2 n. 3 (PARISOT 1894, col. 49), dont la maison était ouverte à tous, *Exposé* 20,17 (PARISOT 1894, col. 924-925 ; trad. PIERRE 1989, p. 804-806), parce qu'il se considérait lui-même comme poussière et cendre : sa foi lui a été comptée comme justice, c'est-à-dire comme capacité de recevoir une vraie descendance spirituelle sur laquelle la mort n'a pas pouvoir, et il est devenu le père de ceux qui sont nés aux eaux de la seconde (nouvelle) circoncision, *Exposé* 11,12 (PARISOT 1894, col. 504). Les pasteurs de façon institutionnelle, mais aussi chaque croyant pour lui-même et ses frères, participent de sa paternité éducatrice en se soumettant à l'unique commandement.

> Mais celui qui mange du lait, qu'il prenne la bergerie à cœur, et celui qui tire profit du travail de sa charrue, qu'il soit diligent dans son labeur.
> Les prêtres qui ont part à l'autel, qu'ils servent l'autel avec ferveur, et les lévites qui prélèvent les dîmes, qu'il n'y ait pas pour eux de part en Israël.
> Ô pasteurs, disciples de notre grand pasteur, ne soyez pas semblables aux mercenaires, car le mercenaire ne se préoccupe pas du troupeau. Vous, soyez semblables à notre doux Pasteur qui ne s'est pas aimé lui-même plus que les moutons.
> Élevez les jeunes gens, éduquez les jeunes filles, aimez les brebis, qu'elles soient élevées en votre sein, afin que lors de votre venue chez le maître des pasteurs, vous lui ameniez tout votre troupeau au complet, et qu'il vous donne ce qu'il a promis : "Là où je suis, vous serez vous aussi". » [22]

Les fonctions hiérarchiques ou ascétiques de l'Église d'Aphraate ne sont jamais définies de façon systématique ; on n'y trouve ni description ni présentation de type historique, mais le vocabulaire de base recèle des caractéristiques de grande antiquité. Seule l'adresse de la *Lettre synodale* (*Exposé* 14) signale que les expéditeurs et les destinataires sont les « évêques, presbytres (ou « anciens », *qaššīšē*) et diacres » [23] des églises de Perse et notamment de celle de Séleucie-Ctésiphon. Mais il ne nous renseigne pas sur les attributions respectives des charges de l'évêque, du presbytre ou du diacre, les trois catégories de clercs mentionnées. Le terme technique de *qaššīšā* n'apparaît que dans ce passage, mais c'est une preuve de l'ancienneté de la fonction, que l'on trouve déjà dans les textes du Nouveau Testament, à la fois dans le monde juif et chez les premiers chrétiens [24]. Le Sage nous signale que ces derniers – évêques, presbytres ou diacres – sont ordonnés, c'est-à-dire qu'ils ont reçu l'imposition des mains et qu'ils mesurent leur préséance à l'antériorité temporelle de leur ordination ; il les dit, de façon caustique, « rois », « docteurs » [25], « juges »

22. Aphraate, *Exposé* 10,6, PARISOT 1894, col. 456-457) ; trad. PIERRE 1988, p. 504.

23. Aphraate, *Exposé* 14,1, PARISOT 1894, col. 573 ; trad. PIERRE 1989, p. 607.

24. Aucune citation par Aphraate des passages néotestamentaires comportant le terme *qaššīšā* pour désigner les « Anciens » et leur fonction dans la communauté juive néo-testamentaire ; emploi de *qaššīšē* au sens de « vieux », de « plus vieux = aîné », sans connotation de statut : Aphraate, *Exposé* 5,10, PARISOT 1894, col. 205 ; trad. PIERRE 1988, p. 337. *Exposé* 11,11, PARISOT 1894, col. 500 ; trad. PIERRE 1989, p. 566. *Exposé* 17,7, PARISOT 1894, col. 797 ; trad. PIERRE 1989, p. 736.

25. *Malpānā*, cf. Aphraate, *Exposé* 14,26, PARISOT 1894, col. 637 ; trad. PIERRE 1989, p. 644.

qui enseignent abondamment[26] ce qu'ils ne pratiquent pas. Le terme renvoie d'ailleurs à la rivalité entre responsables communautaires, liée à une querelle de préséance :

> « Quel est le doyen d'ordination ? - Si l'on dit : "C'est un tel le doyen", on lui dit : "C'est à toi de t'asseoir en tête de table". »[27]

Cette antériorité l'emporterait donc sur la valeur et la « crainte de Dieu », et conférerait aux « pasteurs » des « titres » - littéralement des « noms » - de gloire et de pouvoir sur les autres membres de la communauté. Ces derniers sont qualifiés d'« amis », de « fils » et de « frères », selon le vocabulaire primitif du Nouveau Testament. Beaucoup d'autres appellations symboliques prises à l'Écriture, et notamment aux paraboles, peuvent s'appliquer en priorité aux chefs mais aussi spirituellement aux simples fidèles selon leur place dans leur famille ou la société : « médecin », « athlète », « architecte », « portier », « marchand avisé », « pilote et cocher », « intendant », « guerrier », « bâtisseur de tour », « lumière du monde », « sel de la terre », « œil du corps », « garçon d'honneur », « agriculteurs diligents », « éducateur »[28], etc.

Chez le Sage Aphraate, dans les *Actes des Martyrs* de Perse de cette période et notamment dans le plus ancien martyrologe syriaque, dont le manuscrit est daté de 411[29], ainsi que dans la série des *Canons* de Rabbula d'Édesse (première moitié du V^e^ siècle) relatifs aux ministres ecclésiastiques[30], les « membres de l'Ordre » sont adjoints aux évêques, aux presbytres et aux diacres[31], comme une catégorie inférieure à ces fonctions. Ils

26. On trouve sept emplois du verbe « enseigner » dans la diatribe de l'*Exposé* 14,26, PARISOT 1894, col. 637 ; trad. PIERRE 1989, p. 644-645.

27. Litt. « le plus ancien selon l'imposition des mains », Aphraate, *Exposé* 14,25, PARISOT 1894, col. 633 ; trad. PIERRE 1989, p. 642.

28. Deux passages principaux de l'*Exposé* 14 fournissent ces nomenclatures : Aphraate, *Exposé* 14,16, PARISOT 1894, col. 609-613 ; trad. PIERRE 1989, p. 629-630. *Exposé* 14,38-39, PARISOT 1894, col. 680-681 ; trad. PIERRE 1989, p. 667-669.

29. BL ms. Add. 12150, fol. 253^v^c. *Ed. princeps* WRIGHT 1866 ; réédition : NAU 1912. Il s'agit d'un embryon de liste des premiers confesseurs (avec le sens de « martyr » dans les plus anciens actes) des persécutions de Šabur II, placé à la suite d'une traduction d'un martyrologe grec antérieur à 360, à la source du Martyrologe dit hiéronymien. Suit une liste classée hiérarchiquement et chronologiquement : évêques d'Orient, dont Syméon Bar Sabba'ē ; prêtres ; diacres ; puis sans doute membres de l'Ordre et laïcs, juste avant le colophon du manuscrit.

30. NAU 1906, p. 83-91. Texte original dans OVERBECK 1865, p. 97-135.

31. En 1 Tm 3,1sq, le terme grec *'episkopos* est traduit en syriaque par « ancien », « presbytre », *qaššīšā*, ce qui montre un certain flou dans les dénominations de

n'apparaissent pas dans l'en-tête de l'*Exposé* 14, mais ils sont cités à l'occasion dans la suite du texte comme étant particulièrement l'objet de la cruelle vindicte des chefs indignes, au début de la persécution du roi Šabur II [32]. La critique est exprimée en termes frondeurs :

> Mais aujourd'hui, il se trouve dans notre peuple des juges sages qui sont doués de prescience : avant même de faire comparaître les gens en jugement, ils les jugent et les condamnent ! Plus difficile encore : quoique doués de prescience dans leurs jugements, ils ne condamnent pas seulement les hommes qui savent distinguer leur droite de leur gauche, mais aussi des nouveau-nés et maints bébés qui sont dans le ventre de leurs mères, pas encore nés, des pauvres, des miséreux, et le saint Ordre, maintes myriades. » [33]

Sans dire qui ils sont ni ce qu'ils font, Aphraate donne une série de consignes – dans l'*Exposé* 6 – aux « solitaires, membres de l'Ordre, vierges et saints[34] ». Cette collection a été considérée comme une petite règle, et elle a ensuite circulé indépendamment dans le dossier « Préceptes et avertissements » compilé par Abraham de Natpar au début du VII[e] siècle).

> « Il convient avant tout à l'homme qui s'est imposé le joug que sa foi soit ferme, selon ce que je t'ai écrit dans ma première lettre.
> Qu'il soit assidu au jeûne et à la prière, et qu'il soit brûlant de l'amour du Messie.
> Qu'il soit humble, doux et intelligent, et que sa parole soit tranquille et agréable.
> Que sa pensée soit sincère avec tout le monde et qu'il parle avec pondération.
> Qu'il fasse à sa bouche une clôture contre les paroles nuisibles, et qu'il éloigne de lui le rire surexcité.
> Qu'il n'aime pas les habits ornés ; il ne faut pas non plus qu'il se laisse pousser les cheveux, ni qu'il les orne.

fonctions ecclésiastiques aux origines chrétiennes : à l'époque apostolique, le presbytre semble être le chef, l'épiscope de la communauté. Au féminin, le terme ne désigne que les vieilles femmes, sans fonction apparente, cf. Lc 2,36, à propos de la prophétesse Anne ; 1 Tm 5,2 et Tt 2,3.

32. Le « chef indigne » dont il est question ici doit être le patriarche de Séleucie-Ctésiphon, Syméon Bar Sabba'ē, qui fut un temps l'ami du roi, et fut martyrisé par lui vraisemblablement à Pâques 344, cf. PIERRE 1995, p. 243-279. PIERRE 2008, p. 116. BURGESS 1999, p. 9-45.

33. Aphraate, *Exposé* 14,7, PARISOT 1894, col. 588 ; trad. PIERRE 1989, p. 615.

34. Aphraate, *Exposé* 6,8, PARISOT 1894, col. 272-276 ; trad. PIERRE 1988, p. 386-388.

Il ne convient pas qu'il s'oigne d'huiles parfumées ni qu'il se prélasse à table dans des festins.
Il ne convient pas qu'il revête des habits ornés.
Qu'il ne se laisse pas aller à abuser du vin, et qu'il éloigne de lui les pensées hautaines.
Il ne convient pas qu'il se pourvoie d'habits ornés, ni qu'il revête des houppelandes.
Mais qu'il se sauve de la langue trompeuse, qu'il fasse cesser en lui la jalousie et la querelle, qu'il rejette loin de lui les lèvres trompeuses.
Les paroles dites contre quelqu'un, si elles sont dites quand celui-ci n'est pas à proximité, qu'il ne les écoute ni ne les reçoive, de peur de pécher avant de s'être informé.
La moquerie est un défaut détestable, et il ne faut pas qu'elle monte au cœur.
Qu'il ne prête pas pour recevoir des intérêts, et qu'il n'aime pas la cupidité.
Qu'il soit opprimé, mais qu'il n'opprime pas.
Qu'il éloigne de lui la flatterie et qu'il ne dise pas de plaisanteries.
Qu'il ne raille pas quelqu'un qui se repent de ses péchés et qu'il ne se moque pas de son frère qui jeûne. Et celui qui ne peut jeûner, qu'il ne lui fasse pas honte.
Là où on le reçoit, qu'il réprimande, là où on ne le reçoit pas, qu'il ait conscience de sa dignité.
Au moment où sa parole sera reçue, qu'il la dise, sinon, qu'il reste silencieux.
Qu'il ne se méprise pas lui-même à cause des requêtes de son ventre, car Dieu révèle son mystère à celui qui le craint.
Qu'il se garde du Mauvais et qu'il ne réplique pas à son ennemi, mais qu'il combatte pour n'avoir absolument plus d'ennemi.
Quand on le jalouse pour ce qui est bien, qu'il fasse encore plus de bien, et il ne subira aucun dommage du fait de la jalousie.
S'il a quelque chose et qu'il donne aux pauvres, qu'il se réjouisse, s'il n'a rien, qu'il ne s'attriste pas.
Qu'il n'entretienne pas de relation avec l'homme méchant et qu'il ne parle pas au pervers, de peur de s'adonner lui-même à la perversité.
Qu'il ne discute pas avec le blasphémateur de peur qu'il n'arrive que son Seigneur soit maudit.
Qu'il reste loin du calomniateur, et que l'on ne cherche pas à se flatter l'un l'autre par des paroles flatteuses.

> Voilà ce qui convient aux solitaires qui ont reçu le joug céleste et qui sont les disciples du Messie. En effet, voici ce qui convient aux disciples du Messie : qu'ils deviennent semblables au Messie leur chef. »

Le premier qualificatif de la règle en indique la visée : comme chez Rabbula d'Édesse, c'est la « foi » qui est requise en premier lieu ; mais celle-ci doit être rendue parfaite par l'amour qui rend humble et prudent – ainsi que par le jeûne et la prière. Or cette présentation correspond exactement à la disposition des *Exposés* dont les quatre premiers sont la foi, l'amour, le jeûne et la prière [35] : le début de la règle en est un rappel résumé. Ensuite viennent une série de conseils sur la sagesse dans le comportement, la réserve dans les paroles et la droiture courageuse face aux situations douloureuses [36]. Une fois de plus, Aphraate se dispense de donner aucune directive pratique, de fournir un quelconque renseignement sur l'activité des destinataires de la règle, leur genre de vie ou leurs horaires.

« Prendre sur soi le joug du Messie » [37], telle est la définition de la vie dans l'« Ordre ». Or dans toute la tradition juive, le joug renvoie à l'alliance sinaïtique, c'est-à-dire à la Loi de Moïse avec ses multiples ordonnances [38]. Dans le contexte d'Aphraate, cela s'identifie en outre à « prendre la croix » [39] pour suivre le Messie, à s'attacher totalement à l'unique commandement d'amour qui libère des observances traditionnelles, de l'esclavage des tyrans et des multiples nécessités de la vie sociale ou conjugale [40]. Liés par un pacte [41] choisi librement [42], les voués sont appelés « solitaires » (*īḥīdāyē*) [43], ce qui signifie qu'ils ont renoncé à

35. Autre argument en faveur de la thèse que tous les *Exposés* sont écrits à l'intention des membres de l'Ordre.

36. Voir l'analyse de ce texte par NEDUNGATT 1973, p. 425-429.

37. Aphraate, *Exposé* 6,1, PARISOT 1894, col. 249 et 253 ; *Exposé* 6,4 et 8, PARISOT 1894, col. 261 et col. 276) ; *Exposé* 14,16 et 38, PARISOT 1894, col. 613 et col. 681.

38. Cf. Aphraate, *Exposé* 6,1, PARISOT 1894, col. 249.

39. Cf. Aphraate, *Exposé* 10,2 n. 4 (PARISOT 1894, col. 445) et 17,9 n. 32 (PARISOT 1894, col. 805).

40. Cf. Aphraate, *Exposé* 5,21 n. 34, PARISOT 1894, col. 225.

41. Pour ce pacte, cf. Aphraate, *Exposé* 6,7 n. 58 (PARISOT 1894, col. 272).

42. Cf. Aphraate, *Exposé* 7,20 et 25 n. 45 (PARISOT 1894, col. 345 et col. 356).

43. Cf. GUILLAUMONT 1972, p. 200-202. A. Guillaumont fait remarquer que chez Symmaque, dont Eusèbe assure qu'il était ébionite, on trouve *monachos īḥīdāyē* pour traduire le verset 7 du Ps. 68 – ce qui serait une nouvelle indication du milieu où ce mot de « solitaires » est apparu avec sa signification religieuse. Il est aussi attesté

la vie conjugale[44]. Ceux qui n'ont jamais été mariés sont appelés « vierges », et ceux qui ont renoncé à l'état matrimonial après avoir connu le mariage sont appelés « saints » à l'exemple de Moïse[45]. Leur solitude n'est pas l'érémitisme de type monastique – montagne ou désert physique) – mais la privation de conjoint et l'unification de l'être à l'image du Fils unique du Père[46]. Ainsi « seuls », ils se sont en eux-mêmes unifiés – ayant évacué la dipsychie et la querelle ; ils n'ont qu'un seul amour et sont un seul Esprit avec le Père[47]. Le rapprochement de ces qualificatifs montre à lui seul l'aspect ascétique de leur choix de vie, mais n'exclut pas une habitation au cœur des villes, dans l'entourage des évêques et des prêtres avec lesquels ils sont en général répertoriés.

Outre qu'elle unifie, réunit l'homme à Dieu après la déchirure du péché, l'abstinence des membres de l'Ordre les rend capables d'intercéder pour les autres[48]. Leur mode d'existence est assimilé à la vie angélique :

en copte dans l'*Évangile de Thomas* 75, très vraisemblablement d'origine syriaque, où ce sont les *monachoi* qui entrent dans la chambre nuptiale, cf. MORARD, 1980, p. 395-401.

44. Cf. Aphraate, *Exposé* 6,4, PARISOT 1894, col. 261.

45. Cf. Aphraate, *Exposé* 6,4 (PARISOT 1894, col. 261) ; *Exposé* 18,4 (PARISOT 1894, col. 825) ; voir BECK 1956, p. 259-260. Le mot « saint » dans le judaïsme qualifie habituellement le mariage, mais peut également désigner les rabbins abstinents et les nazirs, cf. KRETSCHMAR 1964, p. 46.

46. Cf. Aphraate, *Exposé* 6,6, PARISOT 1894, col. 269). Aussi sont-ils dits habiter « la tente des saints », *Exposé* 6,1 (PARISOT 1894, col. 241), c'est-à-dire le lieu de la présence de Dieu (le Saint), le ciel, *Exposé* 6,5 n. 41 (PARISOT 1894, col. 264), ou le jardin offert à Adam aux origines, avant la création d'Ève et l'éveil du désir qui conduit à la malédiction, *Exposé* 18,9 (PARISOT 1894, col. 837) : Noé, célibataire, est ainsi le seul homme sans reproche de sa génération ; ou Josué, qui ne quittait pas la « tente » (demeure et présence du Saint).

47. Aphraate, *Exposé* 18,11, PARISOT 1894, col. 841. Cette quête de l'unicité ou de la « pureté » du cœur est appelée « jeûne ». Le célibat n'en est qu'une forme, cf. *Exposé* 3,1, PARISOT 1894, col. 97-100. Le vrai jeûne en effet, c'est l'abstinence de toute méchanceté dont Jésus – Bien-aimé et Monogène, vrai prophète du Père – est le modèle, parce qu'il est le seul innocent, vainqueur du mal et de la mort, cf. *Exposé* 3,16 (PARISOT 1894, col. 136) et 7,1 (col. 313). Voir GUILLAUMONT 1969, p. 35-36.

48. Le jeûneur, dont la prière et le sacrifice sont purs, c'est-à-dire droits selon la volonté de Dieu, est l'« affligé », le « pleureur », cf. Aphraate, *Exposé* 3,1 n. 7 (PARISOT 1894, col. 100) et 3,8 n. 19 (PARISOT 1894, col. 113), qui supplie pour ses frères, à l'exemple d'Esther ou de Daniel, cf. *Exposé* 3 et 19. En ce qu'il s'efforce de « réfréner son penchant », *Exposé* 14,14 n. 29 (PARISOT 1894, col. 605), l'avidité qui rend participant du péché d'origine, il vit en deçà de la malédiction, et il est pour ses frères le grain de salut, le levain au cœur du monde, cf. *Exposé* 23,1 (PARISOT 1907, col. 1) ; 23,3 n. 25 et 31 (PARISOT 1907, col. 9 et col. 12).

les voués participent au sort le plus haut [49], celui des veilleurs du ciel, qui ne sont pas soumis à l'alternance du jour et de la nuit, du sommeil et de la veille. Il est lié aussi à ce qu'on pourrait appeler leur acuité visuelle : comme ils sont constamment attachés aux choses célestes, ils sont comme des aigles qui voient d'en haut l'imminence de la parousie [50] de l'Époux. Debout, les bras levés en croix pour une prière ininterrompue, ils sont déjà ressuscités, et ils montent la garde [51]. Ce thème spirituel est sûrement lié à la charge liturgique de ces voués, qui devaient assurer la permanence de la prière nocturne et les vigiles au nom de la communauté.

L'image idyllique de la permanence au ciel de celui qui a choisi de prendre le joug du Messie et de vivre dans le célibat et l'abstinence des biens de ce monde est contrebalancée par celle de la guerre qui lui est conjointe [52]. En effet, si Moïse garde douloureusement les bras levés, c'est que lui-même et son peuple mènent un dur combat contre l'ennemi type, Amalec, le jaloux qui veut ravir la bénédiction [53] ; et la victoire de Jésus,

49. Cf. Aphraate, *Exposé* 7,17, PARISOT 1894, col. 340.

50. Cf. Aphraate, *Exposé* 6,1, PARISOT 1894, col. 245.

51. La nuit, le temps mortel et l'espace qui disjoint n'ont plus pouvoir sur eux ; ils sont les petits enfants dont les anges vont et viennent voir la face du Père, cf. Aphraate, *Exposé* 6,15 (PARISOT 1894, col. 297). Ils sont les chiens fidèles qui aboient la loi jour et nuit, lèchent les plaies de leur maître, le Pauvre rejeté par le riche, cf. *Exposé* 20,8 (PARISOT 1894, col. 905), et mènent courageusement la lutte pour lui. Gardant les commandements et l'abstinence qu'ils ont voué, ils « montent la garde » près de leur maître, avec amour et sans le quitter un instant. « Monter la garde » est une expression empruntée au vocabulaire militaire et, sauf *Hermas* 54 (où elle correspond au jeûne associé à la veille), elle n'est employée que par les Pères latins, par exemple Tertullien, *Orat.* 19 ; *Jejun.* 1,10. De cette expression vient peut-être la variante à Mt 26,41, Aphraate, *Exposé* 3,16 (PARISOT 1894, col. 136) où le Sage perse dit de « jeûner » et de « veiller ». De même Éphrem, *Paradis* 6,3, p. 82 : les veilleurs et les jeûneurs sont les vierges et les saints du ciel. Ce thème de la garde correspond en outre à la tâche des oints de l'Esprit de Moïse pour être les « anciens du peuple et leurs gardiens » (*šoterim*), Nb 11,16-17 ; PARISOT 1894 traduit par « têtes (chefs) et scribes ». Or cette catégorie des « scribes », gardiens de la Loi et ses répétiteurs, dont la tradition juive fait les membres du sanhédrin ou conseil des anciens d'Israël, est utilisée par Aphraate lors de la convocation à la guerre sainte, Aphraate, *Exposé* 7,18 (PARISOT 1894, col. 341), mise en œuvre de Dt 20,1-9. Là encore « scribe » correspond au « gardien » du TM, et Aphraate y accole le terme « sage » : sans doute trace de l'organisation ecclésiastique judéo-chrétienne primitive où il y avait un « conseil presbytéral » (= conseil des Anciens), une « maison épiscopale » analogue à la synagogue avec son conseil et son école. Éphrem connaît encore la catégorie des « scribes » : ce sont les catéchistes, cf. BECK 1958, p. 280-281.

52. Les *Exposés* 6 et 7 sont couplés, inséparables.

53. Cf. Aphraate, *Exposé* 3,11 et 13 (PARISOT 1894, col. 121 et col. 125).

l'Innocent et l'Obéissant, se réalise sur la croix. Mais pour le commun des mortels, le fait de s'être un jour voué n'entraîne pas automatiquement l'innocence ; et en ce sens, les membres de l'Ordre sont assimilés aux pénitents, à ceux qui doivent se convertir [54]. L'*Exposé* 7 présente la phase négative du combat, et Aphraate encourage les frères à ne pas avoir peur d'avouer qu'ils ont faibli à la guerre, qu'ils sont blessés et pénitents [55].

Ce thème de la guerre et de la blessure possible, qui occupe tout l'*Exposé* 7, fait jouer un autre aspect de la nécessité du célibat. L'abstinence sexuelle était requise pour voir le Saint ; selon l'Écriture, elle est absolument indispensable au combattant des guerres de Dieu qui doit être en état de pureté [56]. Aphraate ne dit pas que les relations sexuelles souillent l'homme [57]. Si le mariage est une gêne pour la guerre sainte, c'est qu'il attache l'homme à la « chair », c'est-à-dire à la succession des générations, où les fils remplacent les pères qui se donnent ainsi l'illusion de vaincre la mort et de se perpétuer [58]. Mais dans le monde de la foi qui est celui de la résurrection, dans lequel sont entrés les membres de l'Ordre et les baptisés, la mort ne règne plus. Célibataires et ne possédant

54. Ainsi l'ont compris ceux qui ont séparé la petite « règle » de l'*Exposé* 6,8 (PARISOT 1894, col. 272-276, cf. n. 98). Ils y ont ajouté une variante bien significative à la fin du texte : « Voici ce que doivent pratiquer les solitaires qui, prenant sur eux le joug du Messie, se font pénitents », TONNEAU 1957, p. 343.

55. Il ne semble pas qu'il faille réduire l'exhortation d'Aphraate aux solitaires qui seraient « tombés » dans le mariage. La perspective est beaucoup plus vaste et concerne l'effort de conversion baptismale dans sa totalité. Évidemment, il touche tout spécialement les membres de l'Ordre qui ont failli à leur parole - le péché mortel par excellence, cf. Aphraate, *Exposé* 23,62-63 n. 281 (PARISOT 1907, col. 129) ; 3,1 (PARISOT 1894, col. 100) - et refusent de se soumettre humblement à la pénitence, *Exposé* 7,25 (PARISOT 1894, col. 356). Mais il n'est pas nécessaire de supposer une classe de pénitents, comme le fait CONNOLLY 1905, p. 523sq.

56. Cf. Aphraate, *Exposé* 6,4, PARISOT 1894, col. 261. L'urgence de l'appel à la guerre et à la vie ascétique est motivée par les signes de l'approche de la parousie, cf. JANSMA 1974, p. 43-44. Cette tradition déjà biblique de l'abstinence sexuelle en vue du combat est encore attestée à Qumrân. Dans l'évangile, on ne trouve que la petite phrase sur les « eunuques pour le royaume » dont les textes chrétiens feront le corps d'élite de l'armée du Christ - même si l'expression ne se trouve pas en contexte de guerre.

57. Il n'y a pas chez lui d'impureté légale. La seule chose impure, c'est le péché, cf. Aphraate, *Exposé* 15,1, PARISOT 1894, col. 728-732. Aphraate affirme que le mariage est bon, *Exposé* 18,8 (PARISOT 1894, col. 836), s'inscrivant en faux contre l'opinion de tous les encratites de son époque et de sa région.

58. Cf. Aphraate, *Exposé* 22,13, PARISOT 1894, col. 1017.

rien, mais vêtus de l'armure du jeûne [59], les voués peuvent se consacrer entièrement au grand combat de la conversion, sans regard en arrière [60].

L'entrée dans ce processus de conversion, c'est le baptême, rite de recrutement pour la guerre, et Aphraate l'assimile aux choix des combattants par Gédéon lors de l'épisode de Ein Harod (Jg 7,1-8). Le choix se fait en deux fois : une présélection par appel et avertissement selon la manière prévue en Dt 20,5-9 [61] ; une nouvelle inspection avec réduction draconienne des effectifs par l'épreuve de l'eau, après laquelle il ne reste que 300 hommes sur les 10 000 qui avaient été présélectionnés, après le retrait des 22 000 rentrés chez eux lors de l'avertissement. Le recrutement est fait par ceux qui sont chargés de « sonner la trompe », ailleurs présentés comme les prédicateurs de l'Église et les responsables de la communauté. Ici, ils sont désignés comme « prêtres, scribes et sages. » [62]

N'ayant pas repéré la citation de Dt 20, A. Vööbus voyait dans cette mise en scène les traces d'une liturgie baptismale de caractère archaïque [63] et y trouvait la preuve que seuls ceux qui avaient choisi de rester célibataires pouvaient être baptisés [64]. Or Aphraate ne présente pas la scène comme une liturgie, et il n'a pas l'habitude de donner des détails pratiques sur la manière de célébrer les sacrements. Le passage est plutôt du type catéchèse baptismale : le Sage fournit à ses destinataires, les clercs membres de l'Ordre – peut-être catéchistes, presbytres ou même évêques – un modèle d'exhortation aux catéchumènes ; il leur fait l'exégèse de l'un des types du baptême dans l'Ancien Testament, « le mystère d'avance montré du signe à Gédéon [65] ». Il donne à ses correspondants un « spécimen de prédication » catéchuménale plus spécialement adapté aux chrétiens qui veulent se vouer à l'Église lors de leur baptême : ils sont fort encouragés à cet idéal, mais prévenus de sa difficulté, en ce temps où menacent la persécution et la guerre extérieure – où l'on espère l'avènement du royaume messianique dont la conversion de l'empire romain est considérée comme le prodrome [66].

59. Cf. Aphraate, *Exposé* 3,1, PARISOT 1894, col. 97.

60. Cf. Aphraate, *Exposé* 7,18, PARISOT 1894, col. 341.

61. Cf. Rappelée brièvement en Jg 7,3.

62. Aphraate, *Exposé* 7,18, PARISOT 1894, col. 341.

63. VÖÖBUS 1958, p. 177-178.

64. Il est alors en accord avec BURKITT 1906 p. 10-15.

65. Aphraate, *Exposé* 7,21, PARISOT 1894, col. 348. Pour le sens de « mystère », voir BECK 1958, p. 19-40.

66. L'époque est troublée, et les membres de l'Ordre se considèrent comme les militaires de carrière, le corps d'élite du combat eschatologique engagé par le

Si l'histoire de Gédéon est choisie comme modèle du recrutement des « solitaires », c'est qu'elle est riche d'images adéquates : les guerriers sont choisis parce qu'ils prennent leur rang dans la milice, restent debout, et ne tombent pas (dans le péché, la mort) ; ils sont constants et se maintiennent dans leur foi, fils de résurrection [67]. Le P. Murray fait remarquer qu'en milieu judéo-chrétien qui connaît l'hébreu, on peut avoir ressenti une certaine contamination, une convergence sémantique entre le verbe hébreu *ʿamad*, « se tenir debout, officier », et le syriaque *ʿmad*, « plonger, être baptisé » – si bien que les nouveaux baptisés, debout, se considèrent comme au garde-à-vous, à l'ordre du Christ [68], mais aussi comme des « officiants » au temps de leur *statio*, dans la tradition des mouvements juifs de type ascétique, notamment les *ʿanšē maʿamād* [69].

Messie pour le salut de tout le peuple. Leur responsabilité est grande et leur chute peut entraîner la perte des autres ; ce qui justifie la menace faite aux parjures ainsi que la sévère sélection : seuls 300 sont retenus par les sages responsables de l'Église sur la foule de ceux qui s'étaient d'abord voués après le premier avertissement, cf. Aphraate, *Exposé* 7,19 (PARISOT 1894, col. 344), et Aphraate y voit l'accomplissement de la parole de Jésus : « Il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus », *Exposé* 7,19 (PARISOT 1894, col. 345).

67. Tout ce vocabulaire correspond au contenu sémantique de *qyāmā*, du verbe *qūm*, « être debout, ferme, ressuscité ».

68. MURRAY 1974-1975, p. 78.

69. Les *ʿanšē maʿamād* (« officiants »), lecteurs de l'Écriture dans les synagogues, délégués par elles pour se rendre à Jérusalem, à la date prévue pour leur service, et offrir les sacrifices au Temple, cf. Zacharie l'Aaronide « prêtre de la classe d'Abia » en Lc 1,3. Pendant leur séjour, ils jeûnent quatre jours par semaine, du lundi au jeudi, cf. *Mishna Taanit* 4,1-4 ; SEYBOLD 1910, p. 812-813 ; KITTEL 1915, p. 235-236 : en monde juif mésopotamien au IX^{e}-X^{e} siècles, dans une lettre adressée à la communauté de Barcelone, les *benē qyūmē* sont placés entre les sages ordonnés et la grande masse des rabbins, et considérés comme le petit sanhédrin. Outre les Esséniens, il existe un certain nombre de mouvements de type ascétique dans le judaïsme ancien et la primitive Église. Certains rabbins comme R. Hiyya b. Ashi pratiquaient une abstinence extrême, cf. URBACH 1975, p. 447. Jésus lui-même, suivi de Paul, s'abstient du mariage et invite les « eunuques pour le Royaume » à faire de même (Mt 19,12) ; il est dit nazaréen ou nazôréen, quelle que soit la signification exacte de ce nom – et Aphraate considère les membres de l'Ordre comme des nazirs, à l'image de Samson, cf. Aphraate, *Exposé* 3, 1 (PARISOT 1894, col. 100). Dans l'Église de Jérusalem dépendant de Jacques, on renonce à ses biens pour tout mettre en commun (petits sommaires de Ac 2,42-47 ; Ac 4,32-37) ; Jacques est nazir et prêtre, ascète intercédant pour la communauté, dans le temple, cf. les *Mémoires* d'Hégésippe, rapportés par Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* 2,23, 4-9, p. 86-87). Lors de son martyre, il est défendu par un prêtre « fils de Rekab, fils des rekabim », cf. Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* 2,23, 17. Or ces rékabites, fils de Jonadab (2 R 10,15-17 ; Jr 35) sont constitués en clan, en mouvement de réaction contre les

L'imagerie de Gédéon et de la manière de boire canine, à son tour, fait scintiller plusieurs autres facettes de la spiritualité des membres de l'Ordre, décrite dans une curieuse apologie du chien, qui convoque d'autres thèmes scripturaires : laper l'eau qu'ils ont recueillie dans leurs mains, d'abord, renvoie à l'expérience liturgique de réception de l'eucharistie [70]. Les chiens vont jusqu'à se livrer à la mort par amour pour leur maître ; ils le suivent partout, modèles du disciple ; ils montent la garde (jeûnent de sommeil) et aboient jour et nuit : types de ceux qui lisent sans cesse les Écritures, célèbrent la liturgie, enseignent à temps et à contretemps. Nous avons ici une indication liturgique, rare chez Aphraate, qui permet de décripter la fonction des solitaires :

> « Il est grand, mon ami, ce mystère qu'il a d'avance montré à Gédéon. Il dit en effet : Quiconque lapera l'eau comme un chien est apte à aller à la guerre.
> De toutes les bêtes qui furent créées avec l'homme, il n'en est aucune qui aime son maître comme le chien.
> Il ne cesse de monter la garde pour lui, jour et nuit.
> Même si son maître ne cesse de lui donner des coups, il ne part pas de chez lui.
> S'il sort à la chasse avec son maître et que survienne à son maître un lion vigoureux, il se livre lui-même à la mort pour son maître.
> Il en est ainsi des vaillants qui ont été discernés aux eaux :
> Ils marchent à la suite de leur maître comme des chiens.
> Ils se livrent eux-mêmes à la mort pour lui.
> Ils mènent courageusement sa lutte.
> Ils ne cessent de monter la garde pour lui, jour et nuit.
> Ils aboient comme des chiens, quand ils épellent sa Loi, jour et nuit.
> Ils lèchent ses plaies, quand ils prennent son corps, le mettent sur leurs yeux [71] et le lèchent de leur langue, comme le chien lèche son maître.

infidélités d'Israël ; ils ne boivent pas de vin, ne font ni agriculture ni commerce, et ils vivent en étrangers. Le tanna R. José ben Halafta, auteur présumé du *Seder ʿOlam Rabba*, dont le *Talmud* rapporte une série d'enseignements de caractère ascétique, était considéré comme l'un de leurs descendants. Chez les chrétiens, les rékabites seront considérés plus tard comme les ancêtres des moines, les bienheureux habitants des Îles Fortunées, NAU 1899 ; Jérôme, *Lettres* 58 à Paulin, p. 78-80.

70. Cf. Aphraate, *Exposé* 7,21 (PARISOT 1894, col. 349) ; 20,8 (PARISOT 1894, col. 905).

71. Lécher les pieds, cf. Aphraate, *Exposé* 9,10 n. 43 (PARISOT 1894, col. 432). La coutume de porter les oblats à ses yeux ou à l'un de ses sens est attestée à la même époque chez Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses Mystagogiques* 5,21-22, p. 170-173 ; puis Théodore de Mopsueste, *Homélie Catéchétique*, p. 579 ; Jean Chrysostome, *Ecloga quod*

> Mais ceux qui n'épellent pas la Loi sont appelés *chiens muets, incapables d'aboyer*, et tous ceux qui ne s'appliquent pas au jeûne sont appelés *chiens avides, ignorant la satiété.*
> Ceux qui s'appliquent à implorer la miséricorde obtiennent le *pain des fils*, et on le leur jette. »

La mise en scène de l'histoire de Gédéon, comme s'il s'agissait d'une liturgie baptismale, est destinée à ceux qui considèrent le baptême comme leur vœu d'entrée dans l'Ordre ou l'armée des combattants de Dieu. Aphraate ne répond pas directement à la question de savoir si le baptême est donné à tous. En donnant aux solitaires un modèle scripturaire, il exhorte à la vaillance et au discernement ceux qui ont choisi de se vouer. Quant aux autres, les chrétiens mariés, il est plus que vraisemblable qu'ils pouvaient aussi être baptisés ; d'après Aphraate en effet, tous viennent aux eaux, et c'est à cette occasion, après l'avertissement catéchuménal, que les chefs de la communauté sélectionnent les « solitaires » et acceptent leur vœu[72]. Bien que la documentation sur cette période soit très mince, le témoignage du Sage perse doit correspondre à celui du *Testamentum Domini*[73] : « Si quelqu'un désire faire promesse de virginité, qu'il reçoive le baptême en premier », ce qui présuppose que les autres sont baptisés ensuite[74].

En résumé, même leur manière de recevoir le baptême lie les membres de l'Ordre à la communauté, avec ses sacrements et sa liturgie. Célibataires par choix voué au baptême, ils sont attachés à l'église à proximité de laquelle ils doivent habiter. Dans tous les textes que nous avons rencontrés, leur vie ascétique en tant que « voués » volontaires est essentiellement et étroitement liée à la fonction liturgique et hiérarchique. Ce qui n'a rien à voir avec la tradition monastique qui fuit les villes pour une installation précaire dans le désert, la montagne ou une quelconque colonne...

non indigne accendum sit ad divina mysteria, Homélie 47, col. 898) ; Théodoret de Cyr, *In Cant.* 1,1, col. 53C.

72. Cf. Aphraate, *Exposé* 7,21, PARISOT 1894, col. 349.

73. RAHMANI 1891, p. 126-127.

74. Néammoins, sous l'influence de l'idéal « solitaire », et sous la pression des mouvements encratites, il semble que beaucoup de chrétiens aient différé la réception du baptême pendant tout le temps où ils vivaient dans l'état de mariage – et cela, malgré les exhortations de leurs pasteurs, cf. Isaac d'Antioche, *Homélie* 32, cité par MURRAY 1974-1975, p. 80. Dans la première moitié du IV^e^ siècle, les marcionites refusent le baptême aux gens mariés.

D'où vient ce mouvement qui ne peut être un proto-monachisme, malgré ses aspects ascétiques ? Du point de vue du vocabulaire et des fonctions, il doit s'agir d'une organisation qui remonte à la tradition juive ancienne de la liturgie du Temple de Jérusalem telle que solennellement décrite aux chapitres 23-26 du premier Livre des Chroniques, antidatée et attribuée à David roi et chantre, et à Salomon, son fils le sage architecte :

> « Devenu vieux et rassasié de jours, David donna à son fils Salomon la royauté sur Israël. Il réunit tous les chefs d'Israël, les prêtres et les lévites. On recensa les Lévites de trente ans et plus. En les comptant, tête par tête, on trouva 38 000 hommes ; 24 000 d'entre eux qui présidaient aux offices de la maison du Seigneur ; 6 000 étaient scribes et juges ; 4 000 portiers ; et 4 000 louaient le Seigneur avec les instruments que David avait faits à cette intention. Puis David répartit les lévites en classes » (1 Ch 23,1-6).

Il fait de même avec les prêtres, fils d'Aaron, selon les noms de leurs ancêtres :

> « On les répartit au sort, les uns comme les autres ; il y eut des chefs du sanctuaire et des chefs de Dieu... » (1 Ch 24,5).

Suivent les classes de chantres (1 Ch 25) et de portiers (1 Ch 26), puis celles de préposés aux trésors du Temple de Dieu et aux trésors des choses saintes (1 Ch 26,20). Cette organisation paradigmatique où portiers et chantres sont incorporés aux lévites [75] a servi de modèle à la fois dans le judaïsme et dans toute l'histoire du christianisme. On la trouve encore à l'époque moderne en Occident dans les ordres mineurs précédant le diaconat et le sacerdoce : portier, lecteur, exorciste, acolyte... Elle structure la hiérarchie de ceux qui sont rattachés de près ou de loin à l'ordre sacerdotal, aux fonctions cléricales et au service des églises et des communautés locales.

À l'époque d'Aphraate, il y a déjà une organisation ecclésiastique similaire qui maille le territoire, s'étend jusqu'aux villes impériales de Séleucie-Césiphon et même jusqu'aux confins du Fars. Mais les guerres et la longue persécution de Šabur II vont en démanteler les structures. Le dernier *Exposé* s'achève en 345 sur un amer constat de situation [76] :

> « Je t'ai écrit cette lettre, mon ami, au mois d'av, en l'an 656 du royaume d'Alexandre, fils de Philippe le Macédonien,
> en la 36e année de Šabur, le roi de Perse qui a fait la persécution,

75. Cf. DE VAUX 1960, p. 246-249.

76. Aphraate, *Exposé* 23,69, PARISOT 1907, col. 149, trad. PIERRE 1989, p. 963.

en la cinquième année où les Églises ont été déracinées,
en l'année où il y eut grand ravage de martyrs au pays d'Orient
après t'avoir écrit les vingt-deux chapitres précédents, disposés selon les lettres, selon leur ordre.
Lis et apprends, et souviens-toi de ton ami. »

Le *Liber Graduum* ou l'antimonachisme

Le *Liber graduum* ou *Livre des montées*[77] a dû être écrit quelques années plus tard, dans un tout autre environnement culturel et social, par un auteur anonyme qui aurait été « l'un des derniers disciples des Apôtres » d'après l'avant-propos surajouté à une date indéterminée. Il est constitué de trente *mimrē* ou Homélies, longtemps considérées comme messaliennes – cette hypothèse est maintenant abandonnée[78] – qui font plusieurs fois allusion à la persécution des chrétiens dont l'auteur semble avoir été contemporain (339-379) ; ce qui justifie son manque d'allusions historiques : il ne cite aucune ville, aucun personnage qui permette de le situer dans le temps et l'espace, comme Aphraate.

Comme Aphraate encore, il utilise une version biblique antérieure à la Peshitta pour l'Ancien Testament et une forme du *Diatessaron* pour les citations évangéliques. À partir du texte qu'il analyse très finement, l'auteur cherche à démontrer que les préceptes évangéliques ne s'adressent pas indifféremment à tous : il spécifie et systématise un appareil de « petits commandements », qui permettent d'atteindre la « justice », et de « grands commandements » par lesquels on parvient à la « perfection ». Distinction, appuyée par un réseau de citations et d'appuis scripturaires, qui doit provenir du thème juif des deux « attributs » ou plutôt « mesures » (*middot*) de justice et de miséricorde, tels que ceux qui sont du côté de la miséricorde ne sont plus soumis au jugement puisqu'ils n'en relèvent pas, étant passés au-delà du péché. On se trouve donc devant deux catégories de fidèles : les « parfaits » et les « justes » qui pratiquent le jeûne, la prière, l'aumône et la règle d'or – ne pas faire aux autres ce qui nous est odieux et leur « faire ce que nous voudrions qu'ils

77. Édition avec traduction latine par KMOSKÓ 1926. Traduction anglaise : KITCHEN & PARMENTIER 2004.

78. GUILLAUMONT 1968-1969, p. 180-182 ; GUILLAUMONT 1969-1970, p. 286-289 ; GUILLAUMONT 1970-1971, p. 262-265 ; GUILLAUMONT 1971-1972, p. 317-321 (dossier messalianisme, début). GUILLAUMONT 1974, p. 311-322.

nous fassent »[79] : ceux-là sont les « bénis du Père » qui sont à sa droite et dont il est question au jugement de Mt 24.

Ce dernier texte et la parabole du jeune homme riche sont les deux appuis exégétique de la doctrine des justes et des parfaits. Les justes aident matériellement les pauvres, ils donnent à boire aux assoiffés, accueillent les étrangers, visitent les malades et les prisonniers, ce qui leur permet d'être sauvés et d'entrer dans le Royaume des cieux. Les « parfaits », eux, renoncent à tout, mariage, famille et biens. Ils mènent une vie errante, n'ayant pas « d'endroit où reposer la tête »[80] ; ils abandonnent tous leurs biens et tout « commerce du monde »[81], ce qui les rend incapables de quelque œuvre de bienfaisance que ce soit envers les pauvres ou les étrangers. Leur rôle est de les aimer d'un amour absolu, avec une extrême humilité qui les fait s'estimer inférieurs à tous les hommes. En effet, ils se refusent absolument à juger qui que ce soit et ne peuvent donc accepter aucune charge ecclésiastique. Mais étant ainsi détachés de tout, les parfaits peuvent fréquenter pécheurs et prostituées, ce qui est interdit au juste, du fait du danger de faiblesse et de chute. Toute la vie d'errance et de mendicité du parfait est consacrée à la prière, à la prédication, à porter la paix à tous les hommes. Cette prière est continuelle, le jeûne est perpétuel et universel ; c'est le jeûne « du monde ».

Mais ce jeûne se passe dans le monde : le parfait est un homme qui parle, évangélise à temps et à contre-temps, subissant les avanies et les privations... Il passe de groupe en groupe, se faisant entretenir par ceux qui le reçoivent - ce qui semble montrer un état de délabrement important des églises, du fait de la persécution. On assiste à une nouvelle évangélisation, qui réclame des apôtres entièrement donnés, présents sur le terrain par l'exemple et la parole pour pallier la pénurie d'organisation ecclésiastique ; et non des moines confinés en dévotion dans leurs monastères ou dans les solitudes désertiques et montagneuses. Le parfait comme le juste vit dans l'Église visible, celle qui distribue des sacrements, à l'inverse du moine qui s'écarte des lieux habités - parfois pour éviter la conscription ou les poursuites policières[82]...

79. *Liber Graduum* 7,1 ; 15,16.

80. *Liber Graduum* 15,13.

81. *Liber Graduum* 3,6.

82. Ce thème est connu : le désert est certes le lieu refuge de saints moines, mais aussi celui des bêtes féroces et des brigands. Et les razzias meurtrières sur les monastères sont bien connues.

En effet, même s'il apparaît comme un gyrovague, le parfait du *Liber graduum* se réclame de la tradition apostolique d'évangélisation et de l'exemple de Jésus qui passe de ville en ville annoncer la parole de Dieu ; il est un *bar qᶜyāmā* [83]. Et les « parfaits » semblent avoir une place de choix dans cet « ordre » de type apostolique et spirituel dont Paul fait le recensement en 1 Co 12-13 et qui culmine dans l'Hymne à la charité :

> « Vous êtes le corps du Christ et membres chacun pour sa part. Il en est que Dieu a établis dans l'Église, premièrement comme apôtres, deuxièmement comme prophètes, troisièmement comme docteurs » [84].

C'est de cet « ordre », de cette alliance et de ce pacte, mais aussi de cette « constitution ecclésiale » en marches d'escalier, que le parfait se réclame :

> « Je vais vous expliquer les parables des marches difficiles, qui sont de feu et d'eau et de grande profondeur. Si vous croyez les paroles de Jésus et avez établi un "ordre" pour obéir à ces paroles et garder ses grands commandements, à partir de cette heure, soit dans le corps ou dans l'esprit, vous en viendrez à cette voie des commandements et vous entrerez sur ces marches. Si vous désirez les monter afin de confirmer votre "ordre" avec Jésus et recevoir de lui ce qu'il vous a promis "reposez-vous avec moi à la table du Royaume", etc. » [85]

Parmi les quelques citations du terme *qᶜyāmā* dans le *Liber Graduum*, l'une d'entre elles semble très significative de la vive opposition entre cette participation à l'institution ecclésiastique et le monachisme a-sacramentel et a-paroissial :

> « ...Mais sans le baptême visible, personne ne peut être baptisé avec le feu et l'Esprit ; et sans cette Église visible, personne ne peut vivre dans celle du cœur, ni dans celle plus haute. Si quelqu'un s'est séparé lui-même d'elle et a servi sur la montagne, il sera coupable

83. Une seule citation de cette expresssion, en *Liber Graduum* 10,19. Mais elle est bien démonstrative du sens de *qᶜyāmā*, alliance et communauté appelée et régie par la Loi divine : « ... On devient gonflé et récalcitrant, comme les Fils d'Israël furent récalcitrants. D'abord on oublie qu'on est un membre de l'ordre, on oublie même que l'on doit servir Dieu, de même que les Fils d'Israël avaient oublié le Tout-puissant qui les avait sauvés... ».

84. 1 Co 12,27-28, cité en *Liber Graduum* 9,14.

85. *Liber Graduum* 19,2-3.

> ou perdu. Où qu'elle soit cependant, la véritable est fidèle à lui parce qu'il est vivant et que son "ordre" ne peut être dissous. »[86]

Devant une phrase aussi sibylline, les commentateurs pensent à la condamnation des cultes païens sur les montagnes. Mais il semble beaucoup plus pertinent de considérer cela comme une critique de la situation idyllique décrite par la *Lettre aux Montagnards*[87], attribuée à Éphrem, qui ne convient plus à la situation de persécution avancée devant laquelle se trouve l'auteur du *Liber Graduum* :

> « La charité pour toute langueur m'incite à demander votre paix, frères montagnards compagnons d'Élie, tenants de l'exemple de Jean-Baptiste. C'est sur le dos de l'Esprit que je ceins ma parole, pour que vous parvienne véloce la lettre de notre charité ; et c'est sur les épaules des aigles oints (chrétiens) qui volent en tout lieu que j'envoie la paix de tous côtés à votre charité : encouragement à votre stérilité, consolation à votre éloignement, hommes de Dieu qui vous êtes mis à l'écart, dont le séjour est dans les montagnes et qui séjournez dans la solitude désolée et la dévastation désertique... »

Comme chez Aphraate, mais sous une forme adaptée, les membres de l'Ordre du *Liber Graduum* semblent bien revendiquer leur lien avec la hiérarchie ecclésiastique et se démarquer du mouvement « montagnard » de séparation physique du monde. Mais leur situation de mendiants, dans la difficulté des temps, leur attire parfois critique, persécution et désagréments...

Avant d'achever cette courte présentation et pour en renforcer la thèse, il convient de citer ce que dit la *Doctrine d'Addaï*[88], un peu plus tardive – mais qui a des prétentions d'origine apostolique comme le *Liber Graduum* et qui utilise elle aussi les citations du *Diatessaron* de Tatien. Elle est donc à considérer en relation avec les deux œuvres précédentes (ainsi qu'avec le *Commentaire du Diatessaron* d'Éphrem). Elle décrit les membres de l'Ordre selon un regard rétrospectif et paradigmatique, comme la forme d'organisation ecclésiastique originelle à l'époque des successeurs d'Addaï. Là aussi, ils sont au milieu des fidèles, à la fois chargés des pauvres et des malades, ainsi que de l'enseignement de la foi. Leur conduite est exemplaire et entièrement vouée à leur tâche dans le

86. *Liber Graduum* 12,4.

87. Éd. OVERBECK 1865, p. 113-131.

88. Éditions : CURETON 1864 ; PHILLIPS 1876.

célibat, mais il n'y a aucun indice d'ascétisme de type monastique. Leur attitude et leur présentation correspond bien aux requis de la « petite » règle d'Aphraate :

> « L'Ordre tout entier, hommes et femmes, étaient chastes et remarquables, saints et purs, et ils habitaient isolément et dans une chasteté sans tache, remarqualement appliqués à leur ministère d'assistance aux pauvres et au soin des malades. Leurs conduites étaient louées par ceux qui les voyaient et leurs comportements suscitaient les éloges de la part des étrangers. Si bien que les prêtres du temple de Nebo et Bel leur rendaient hommage à tout moment pour leur aspect respectable, pour leur parole authentique, pour l'assurance qu'ils avaient et pour leur continence qui n'était liée à aucune avidité et ne donnait pas prise au blâme.
>
> Quiconque les voyait courait à leur rencontre pour demander respectueusement leur salut (paix), parce que leur aspect même diffusait la paix à ceux qui les voyaient. Leurs paroles de paix s'étendaient comme un filet sur les rebelles lorsqu'ils entraient dans le bercail de justice et de vérité. Aucun de ceux qui les voyaient n'avait honte, parce qu'ils ne commettaient rien de malséant ni d'inconvenant. De la sorte, leurs visages publiaient la prédication de leur doctrine auprès de tous. Ce qu'ils disaient aux autres et ce à quoi ils les exhortaient, eux-mêmes le montraient en actes dans leurs personnes ; et les auditeurs, qui voyaient que leurs actes s'accordaient avec leurs paroles, sans discussion, étaient nombreux à devenir leurs disciples et confessaient le Christ roi en glorifiant Dieu qui les avait tournés vers lui. »[89]

Bibliographie

Aphraate, *Exposés* :

- PIERRE 1988-1989 : Marie-Joseph PIERRE (éd.), *Aphraate le Sage Persan, Les Exposés I-X*, Paris (Sources chrétiennes 349) ; *Les Exposés XI-XXIII*, Paris (Sources chrétiennes 349).
- PARISOT 1894-1907 : Jean PARISOT (éd.), *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, Paris (Patrologia syriaca I), p. 1-1050 ; *ibid.*, Paris (Patrologia syriaca II), p. 1-480 (traduction latine).

Canons de Rabboula :

- NAU 1906 : François NAU, *Ancienne littérature canonique syriaque*, fasc. II. *Les canons et les résolutions canoniques de Rabboula, Jean de Tella, Cyriaque d'Amid, Jacques d'Édesse, Georges des Arabes, Cyriaque d'Antioche, Jean III, Théodose d'Antioche et des Perses*, Paris, p. 3-91.
- OVERBECK 1865 : J. Josephus OVERBECK, *S. Ephraemi Syri... Opera selecta*, Oxonii, p. 97-135.

89. *Doctrine d'Addaï* 98-99, p. 113-115.

Caverne des trésors : Su-Min RI (éd.), *La Caverne des trésors. Les deux recensions syriaques*, Louvain, 1987 (CSCO 486 et 487, Script. Syr. 207 et 208).

Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses Mystagogiques* : Auguste PIÉDAGNEL (introduction, texte critique et notes) et Pierre PARIS (traduction), *Cyrille de Jérusalem, Catéchèses Mystagogiques*, Paris, 1988 (Sources chrétiennes 126).

Doctrine d'Addaï :

- CURETON 1864 : William CURETON, *Ancient Syriac Documents*, London – Edimbourg.
- DESREUMAUX 1993 : Alain DESREUMAUX, *Histoire du roi Abgar et de Jésus*, Turnhout (Apocryphes 3).
- PHILLIPS 1876 : George PHILLIPS, *The Doctrine of Addai the Apostle*, London.

Éphrem, *Hymnes sur le Paradis* : René LAVENANT (trad.), *Éphrem, Hymnes sur le Paradis*, Paris, 1968 (Sources chrétiennes 137).

Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* : G. BARDY (éd.), *Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique, Livres I-IV*, Paris, 1952 (Sources chrétiennes 31).

Jean Chrysostome, *Ecloga quod non indigne accendum sit ad divina mysteria* (PG 63).

Jerôme, *Lettres* : J. LABOURT (éd.), *Saint Jérôme, Lettres* I, Paris 1949.

Le Livre des degrés :

- KITCHEN & PARMENTIER 2004 : Robert A. KITCHEN & Martien F. G. PARMENTIER. *The Book of Steps: The Syriac Liber Graduum, Translated with an Introduction and Notes*, Michigan (Cistercian Studies Series 196) (traduction anglaise).
- KMOSKÓ 1926 : Michael KMOSKÓ, *Liber Graduum e codicibus syriacis Parisiis, Londini, Romae, Hierosolymis alibique asservatis*, Paris (Patrologia syriaca 3) (traduction latine).

Martyrologe syriaque :

- NAU 1912 : François NAU, *Un martyrologe et douze ménologes syriaques*, Paris (Patrologia orientalis X/1).
- WRIGHT 1866 : William WRIGHT, « An Ancient Syriac Martyrology » *Journal of Sacred Literature* 8, p. 423-432 (*ed. princeps*).

Odes de Salomon : Marie-Joseph PIERRE (éd. et trad.), *Odes de Salomon*, Turnhout, 1994 (Apocryphes 4).

Tertullien, *Jejun.* : *De Jejunio*, Paris, 1844 (PL 2).

Tertullien, *Orat.* : *De Oratione*, Paris, 1844 (PL 1).

Testamentum Domini : Ignace E. RAHMANI, *Testamentum Domini*, Mainz, 1891.

Théodore de Mopsueste, *Homélies Catéchétiques* : R. TONNEAU et R. DEVRESSE (éds), *Théodore de Mopsueste, Homélies Catéchétiques*, Vatican 1961², (Studi e Testi 145).

Théodoret de Cyr, *In Cant.* : *Explanatio in Canticum Canticorum*, Paris, 1864 (PG 81).

BECK 1956 : Edmund BECK, « Ein Beitrag zur Terminologie des ältesten syrischen Mönchtums », dans B. Steidle (éd.), *Antonius Magnus eremita*, Roma (Studia anselmiana 38), p. 254-267.

BECK 1958a : Edmund BECK, « Ascétisme et monachisme chez Saint Ephrem », *L'Orient Syrien* 3, p. 273-298.

BECK 1958b : Edmund BECK, « Symbolum-Mysterium bei Aphraat and Ephräm », *Oriens christianus* 42, 1958, p. 19-40.

BURGESS 1999 : Robert W. BURGESS, « The Dates of the Martyrdom of Simeon bar Sabba'e and the 'Great Massacre' », *Analecta Bollandiana* 117, p. 9-45.

BURKITT 1906 : Francis Crawford BURKITT, « Aphraat and Monasticism. A Reply », *Journal of Theological Studies* 7, p. 10-15.

CONNOLLY 1905 : R. Hugh CONNOLLY, « Aphraat and Monasticism », *Journal of Theological Studies* 6, p. 522-539.

DE VAUX 1960 : Roland DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament* II, Paris 1960.

GUILLAUMONT 1968-1969 : Antoine GUILLAUMONT, « Christianismes orientaux » *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences religieuses*, p. 180-182.

GUILLAUMONT 1969 : Antoine GUILLAUMONT, « Le nom des 'Agapètes' », *Vigiliae Christianae* 63, p. 30-37.

GUILLAUMONT 1969-1970 : Antoine GUILLAUMONT, « Christianismes orientaux », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences religieuses*, p. 286-289.

GUILLAUMONT 1970-1971 : Antoine GUILLAUMONT, « Christianismes orientaux », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences religieuses*, p. 262-265.

GUILLAUMONT 1971-1972 : Antoine GUILLAUMONT, « Christianismes orientaux », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences religieuses*, p. 317-321.

GUILLAUMONT 1972 : Antoine GUILLAUMONT, « Monachisme et éthique judéo-chrétienne », dans *Judéo-christianisme, Recherches de Science Religieuse* 60 (1972), p. 200-202.

GUILLAUMONT 1974 : Antoine GUILLAUMONT, « Situation et signification du "Liber Graduum" dans la spiritualité syriaque » dans R. Lavenant (éd.), *Symposium syriacum* 1972, Rome (*OCA* 197), p. 311-322.

JANSMA 1974 : Taeke JANSMA, « Aphraates' Demonstration VII §§ 18 and 20. Some Observations on the discourse on Penance », *Parole de l'Orient* 5, p. 21-48.

KITTEL 1915 : Gerhard KITTEL, « Eine Synagogale Parallele zu den Benai Qejama », *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde* 16, 1915, p. 235-236.

KRETSCHMAR 1964 : Georg KRETSCHMAR, « Ein Beitrag zur Frage der Ursprung frühchristlicher Askese », *Zeitschrift für Theologische und Kirche* 61, p. 27-67.

MORARD 1980 : Françoise MORARD, « Encore quelques réflexions sur monachos », *Vigiliae Christianae* 34, p. 395-401.

MURRAY 1974-1975 : Robert MURRAY, « The Exhortation to Candidates for Ascetical Vows at Baptism in the Ancient Syriac Church », *New Testament Studies* 21, p. 59-80.

NAU 1899 : François NAU, *Jacques d'Édesse. Les fils de Jonadab, fils de Réchab et les Îles Fortunées*, Paris.

NEDUNGATT 1973 : George NEDUNGATT, « The Covenanters of the Early Syriac speaking Church », *Orientalia Christiana Periodica* 39, p. 191-215 ; p. 425-429.

PAYNE SMITH 1901 : Raymond PAYNE SMITH, *Thesaurus syriacus* I-II, Oxford.

PIERRE 1995 : Marie-Joseph PIERRE, « Un synode contestataire à l'époque d'Aphraate le Sage Persan », dans A. Le Boulluec (éd.), *La controverse religieuse et ses formes*, Paris (Patrimoines religions du Livre CERL), p. 243-279.

PIERRE 2008 : Marie-Joseph PIERRE, « Thèmes de la controverse d'Aphraate avec les tendances judaïsantes de son Église », dans C. JULLIEN (éd.), *Controverses des chrétiens dans l'Iran sassanide*, Paris (Studia iranica Cahier 36. Chrétiens en terre d'Iran 2), p. 115-128.

SEYBOLD 1910 : Christian Friedrich SEYBOLD « Weiteres zu Qejama und Benai Qejama », *ZDMG* 64, p. 812-813.

TONNEAU 1957 : Raymond-Marie TONNEAU, « Abraham de Natpar », *L'Orient Syrien* 2, p. 337-350.

VÖÖBUS 1958 : Arthur VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient* I, Louvain (CSCO 184, Subsidia 14).

LES FORMES DE VIE ASCÉTIQUE ET MONASTIQUE EN MILIEU SYRIAQUE, V^e-VII^e SIÈCLES

Claire FAUCHON
Université Lyon 3

> *Maintenant, puisse le lecteur percevoir clairement et puisse celui qui écoute comprendre que ce qui concerne ces saints hommes dans mon récit n'est pas le fruit de vaines imaginations de ma part* [1].

Le *Livre des supérieurs*, plus connu sous le nom d'*Histoire* monastique de Thomas de Marga, retrace la vie des principaux ascètes et moines nestoriens entre 595 et 850, et, de manière générale, dresse un tableau des grands événements de l'histoire de l'Église syro-orientale [2]. À l'instar de Thomas, évêque de Marga et métropolite de Bet-Garmaï, délaissons les « illusoires imaginations » [3] pour aborder les nombreuses nuances de la réalité du monachisme syriaque. La terminologie grecque, qui a donné son vocabulaire au monachisme [4], distingue trois types de vie monastique : les anachorètes (du grec ἀναχωρεῖν « celui qui se tient à l'écart »), les moines (du grec μόνος, « un », « seul ») qui exercent paradoxalement [5]

1. Thomas de Marga, *Livre des supérieurs* I, p. 18, trad. p. 23. Je tiens à adresser mes vifs remerciements à F. Briquel Chatonnet, S. Brock, M. Debié et F. Jullien pour leur aide et leurs conseils.
2. Il évoque notamment la dispersion des moines du mont Izla, la mission des moines syro-orientaux auprès d'Héraclius, l'apostasie de Sahdona, la fondation des écoles et la stagnation de l'Église nestorienne au VII^e siècle.
3. Il s'agit bien évidemment là d'un *topos* des textes hagiographiques pour souligner qu'ils s'apprêtent à dire la vérité.
4. Le vocabulaire vient des formes du monachisme du IV^e siècle en Égypte et en Palestine.
5. CHITTY 1966. MORARD 1973, p. 329-425.

Le monachisme syriaque, F. JULLIEN (éd.), Paris, 2010 (Études syriaques 7), p. 37-63.

leur solitude dans des structures communautaires, et ceux qui évoluent dans des structures semi-communautaires. Le *cœnobion* (κοινόβιον, du grec κοινός, « commun ») est une structure communautaire qui implique une unité de repas, de prière et d'activités. Les laures (du grec λαύρα « voie étroite ») désignent un système semi-communautaire où les moines se rassemblent une fois par semaine pour partager un repas et un temps de prière [6].

Ces distinctions sont-elles pertinentes pour rendre compte de la diversité des formes monastiques en milieu syriaque ? Il serait simple alors de s'arrêter à la distinction entre les solitaires, comme Syméon le stylite, qui peuvent pratiquer une ascèse spectaculaire et ostentatoire [7] ; les grandes communautés bien structurées pour lesquelles l'archéologie et les textes nous ont laissé des témoignages (Qartmin, Téléda, Qalat Semᶜan, le Grand monastère du mont Izla) ; les systèmes intermédiaires comme les rassemblements de petites huttes individuelles évoqués par Jean d'Éphèse ou Thomas de Marga. Mais cette simplicité s'estompe lorsque l'on cherche à cerner avec un peu plus de précision les formes de vie ascétique et monastique en milieu syriaque. De multiples questions surgissent alors.

Savoir si ascèse et monachisme s'opposent constitue une première difficulté : l'ascèse s'oppose-t-elle systématiquement à l'idée de communauté ? Tous les ascètes ne sont pas des moines, en revanche tous les moines semblent pratiquer l'ascèse. Faut-il donc considérer le mona-

6. HIRCHFELD 1992, p. 18, décrit ainsi le système communautaire et le système des laures (la traduction proposée est personnelle) : « Une laure est une communauté de moines qui vivent dans des cellules séparées et passent la plupart de la semaine dans la solitude. Ils s'assemblent les samedis et dimanches pour la prière commune et pour recevoir les provisions pour la semaine suivante. Une laure se compose de deux éléments : le noyau (les communs) qui comporte une église et les bâtiments pour le service d'une part ; les cellules des moines d'autre part. [...] Le réseau de sentiers pavés qui relient les cellules et les bâtiments centraux confère aux bâtiments éparpillés de la laure une unité architecturale intégrale ». « Le *cœnobium* est un monastère dans lequel les moines vivent une vie communautaire rythmée par la routine quotidienne des prières communes, du travail et des repas. Habituellement, les *cœnobia* se composent de bâtiments dispersés, ceints par un mur et rangés selon la taille, du plus modeste au plus vaste. Les petits *cœnobia* ne sont pas sans rappeler les *villae* agricoles du Bas Empire. Les bâtiments sont disposés autour d'une cour qui fournit l'air et la lumière, et qui structure l'ensemble et lui donne son unité. Les grands *cœnobia*, par contraste, sont comme de petites villes qui contiennent tous les éléments nécessaires à leur subsistance », HIRCHFELD 1992, p. 33.

7. ESCOLAN 1999, introduction.

chisme comme une forme de pratique de l'ascèse à plusieurs ou comme une forme à part et différente [8] ?

Ensuite, qu'entend-on par monachisme syriaque ? Le monachisme désigne l'état et la condition de vie de celui qui, initialement, a choisi de vivre seul, en retrait du monde. Pour autant, ce retrait du monde a pris des formes très différentes. Autour d'un même idéal, la multiplicité des formes dans le temps et dans l'espace constitue une difficulté pour appréhender le phénomène. Le syriaque renvoie à un dialecte de l'araméen apparu autour d'Édesse et devenu langue culturelle à la faveur du christianisme. Parler de monachisme syriaque complique notre approche du phénomène : car le syriaque a été parlé en Syrie, en Perse, en Iran, en Chine, entre autres. Désigne-t-on par ce vocable les populations qui parlent syriaque et qui sont des moines, ou les populations qui parlent une autre langue mais appartiennent à l'ère d'influence syriaque et qui utilisent cette langue comme langue liturgique, ou encore le monachisme connu par des sources syriaques ?

L'établissement des limites chronologiques constitue un autre problème. « Il est bien évident qu'on ne peut réduire à un seul exposé un phénomène dont l'ampleur dans le temps et l'espace couvre une étendue de dix siècles d'Antioche aux confins de la Chine » [9]. Si l'on exclut l'étude de la genèse de ce monachisme syriaque [10] pour se concentrer sur son âge d'or, alors quelle limite terminale donner au sujet ? La borne des invasions arabes n'a pas de sens : on observe un ralentissement des constructions mais pas de coupure nette [11]. Par ailleurs, les différences de temporalités régionales sont importantes. Néanmoins, entre le V^e^ et le VII^e^ siècle, une période-phare se dessine : dans les premières années de l'islam, on compte quelque 150 monastères dans les provinces extérieures et 142 dans les provinces centrales, surtout dans le nord [12]. Dans le golfe Persique, en Asie centrale et au Tibet les constructions continuent encore, mais nous avons choisi d'étudier plus précisément ici le moment où les monastères forment un maillage serré qui se superpose à celui des villages et constituent un phénomène de grande ampleur. Il

8. J'ai pris ici le parti de situer le monachisme dans le contexte des formes de vie ascétique, ce qui, j'en conviens, est discutable. CAMERON 1994 montre cependant que l'idéal d'ascétisme a largement débordé le milieu monastique. Le discours ascétique s'est répandu dans toute la société.

9. VAN ESBROECK 1999, p. 71.

10. Dans ce même volume, cf. l'intervention de M.-J. Pierre.

11. PALMER 1990, introduction.

12. Si l'on suit les estimations de TISSERANT 1955 et surtout de DAUVILLIER 1956, p. 76-87.

s'agit également d'un moment de structuration du phénomène monastique. La vie consacrée évolue des « fils du Pacte » vers un monachisme cénobitique plus régulé et encadré. Les monastères constituent parfois des puissances économiques et financières, au regret de certains moines par exemple.

Les sources à notre disposition ont un caractère problématique [13]. Ainsi, elles sont beaucoup plus nombreuses pour la grande Syrie (Syrie, Mésopotamie, Palestine), ce qui tendrait à nous faire confondre monachisme syrien et monachisme syriaque. Or le monachisme syrien désigne le monachisme propre à la Syrie en tant qu'espace régional – espace caractérisé selon certains par une population ou plutôt une administration ou une Église n'utilisant, presque uniquement, que le grec [14] – alors que des sources attestent clairement que d'autres langues étaient employées dans cette zone. Le nombre de sources grecques au sujet des formes de vie ascétique et monastique est impressionnant : mais ces sources nous parlent-elles exclusivement et essentiellement du monachisme syrien ou parfois, seulement, du monachisme syriaque ? En outre, la qualité des sources concernant le monde monastique se trouve néanmoins hypothéquée par les contraintes du genre hagiographique ou le biais des sources normatives [15] qui expriment davantage un idéal de vie qu'elles ne reflètent une réalité socio-culturelle.

En définitive, les formes de vie ascétique et monastique en milieu syriaque, qui existent aussi bien au sein de l'Empire romano-byzantin que dans l'Empire sassanide, diffèrent-elles de celles adoptées par le

13. L'Institut français d'archéologie orientale du Caire (IFAO), l'École française d'Athènes (EFA) et le Centre d'histoire et civilisation de Byzance (UMR 8167 – Orient et Méditerranée) ont lancé en avril 2008 un programme de recherche de quatre ans qui a pour objet l'étude comparée de la vie quotidienne des moines en Orient et en Occident, de la naissance du mouvement monastique en Égypte à l'époque des réformes à Byzance et en Europe occidentale (IV^{e}-X^{e} siècles). Le premier colloque de ce programme, qui s'est tenu du 14 au 16 mai 2009 à Athènes, s'est intéressé à notre connaissance des sources et a souligné la nécessité de prendre en compte tous les types de sources : histoires ecclésiastiques, récits hagiographiques, œuvres littéraires, règles et canons monastiques, inscriptions, archéologie... Ce programme, parmi d'autres, témoigne d'une volonté de renouveler les approches concernant l'histoire du monachisme.

14. MILLAR 2005 et MILLAR 2006.

15. Les textes normatifs reflètent-ils l'évolution des conceptions et sanctionnent-ils des changements déjà effectués ou au contraire sont-ils des normes qu'on essaie d'imposer de l'intérieur comme de l'extérieur ? Cf. l'intervention dans ce même volume de S. Chialà.

monachisme tardo-antique en général (monachisme égyptien, byzantin, palestinien et arménien) ? Si oui, les spécificités sont-elles à chercher davantage dans les formes, les *realia* ou la conception qu'en ont les populations de langue syriaque ? Autrement dit, a-t-on seulement affaire à des différences régionales et chronologiques ou, véritablement, à un type de monachisme différent ? Dans une certaine mesure, cela revient à postuler que la langue reflète différentes façons d'appréhender le monde qui l'entoure. Pour mener à bien cette étude, il semble important de partir des catégories énoncées par les textes eux-mêmes. Pour ce faire, la typologie proposée par Dadišoᶜ Qatraya va nous servir de fil conducteur. L'*incipit* de son *Traité sur la solitude*, rédigé au VII^e siècle en milieu syro-oriental, constitue une source exceptionnelle pour l'étude des formes de vie monastique. Cette première grille d'analyse permet en effet d'examiner les paradoxes et de souligner la fluidité des formes et des réalités du monachisme en milieu syriaque entre le V^e et le VII^e siècle, puis de dégager quelques pistes sur son éventuelle originalité et ses spécificités.

La classification de Dadišoᶜ Qatraya

Les mots pour le dire

Le moine Dadišoᶜ Qatraya (mort ca. 690) vivait au monastère de Rab-Kennarē, situé sans doute dans le Qatar actuel [16], espace bien christianisé à cette période. Beaucoup de monastères sont nommés dans les textes et certains ont été retrouvés par l'archéologie [17]. Le *Traité sur la solitude des semaines* s'adresse aux moines qui adoptent la vie érémitique pour un temps donné, afin de donner des conseils pratiques à ceux qui cherchent à atteindre la pure prière. Au début de ce traité, Dadišoᶜ propose une première typologie des formes de vie ascétique et monastique, telles que lui et ses contemporains les perçoivent dans les années 650. Néanmoins, rappelons d'emblée que les formes décrites par Dadišoᶜ sont à voir de manière diachronique et pas seulement synchronique comme il les présente. La diversité des formes monastiques est aussi le fruit de l'histoire, nous allons y revenir [18].

16. La situation de ce monastère reste encore incertaine ; A. Mingana le localisait dans le district du Qatar, dans le golfe Persique, mais A. Scher et F. del Río Sanchez optaient pour la Susiane, JULLIEN 2006, p. 337-338. Plus généralement sur les auteurs de cette région, voir BROCK 1999-2000, p. 85-96.

17. BROCK 1980.

18. BROCK 1973.

« Autre en effet est la conduite des bons laïcs chrétiens (ܚܠܡܢܝܟ ܚܝܢ ܕܡܫܝܚܝܐ).

Autre est la conduite des fils du Pacte (ܒܢܝ ܩܝܡܐ ܕ).

Autre aussi la conduite de ceux que l'on appelle moines (ܝܚܝܕܝܐ). En effet, ils ne prennent pas de femmes, ils ne mangent pas de viande, ils revêtent un habit monastique (ܠܒܫܐ ܕܡܢܚ) chaste (ܕܟܝ) et leur tonsure (ܩܙܘܩܐ) est plus petite que celle des solitaires (ܝܚܝܕܝܐ) mais plus grande que celle des laïcs (ܚܠܡܢܝ ܕ); ils accomplissent toutes les heures [canoniales]; cependant, ils sèment dans les champs des monastères et moissonnent; accueillant et servant avec zèle tous ceux qui passent leur chemin - hommes et femmes de toute condition - car leurs monastères [sont édifiés] sur les hauteurs. Telle est la conduite de ceux que l'on appelle moines (ܝܚܝܕܝܐ).

Autre aussi est la conduite des solitaires (ܝܚܝܕܝܐ) débutants (ܡܬܚܢܢܐ), ils habitent dans les monastères et sont astreints à la vie communautaire (ܒܒܝܬ ܩܢܘܒܝܐ ܡܫܬܡܫ).

Autre est la conduite des solitaires de cellules (ܝܚܝܕܝܐ ܒܬܐ) qui gardent le silence la petite semaine.

Autre aussi la conduite des solitaires (ܝܚܝܕܝܐ) qui le gardent sept semaines et [respectent] le jeûne du Seigneur, le jeûne des apôtres et le jeûne des prophètes (ܬܫܥܝܬܐ).

Autres sont la conduite (ܬܫܥܝܬܐ) et les règles (ܢܡܘܣܐ) des solitaires (ܝܚܝܕܝܐ) qui demeurent seuls avec eux-mêmes, en dehors de toute congrégation (ܒܠܝ ܥܕܬܐ), dans le désert (ܒܡܕܒܪܐ) et dans les privations (ܒܣܓܝܦܘܬܐ).

Autre est la conduite (ܬܫܥܝܬܐ) et la loi (ܢܡܘܣܐ) des solitaires (ܝܚܝܕܝܐ) qui sont appelés gyrovagues (ܓܠܝܐ ܕܡܬܓܠܓܠܝܢ) comme les douze mentionnés dans le livre d'Abba Isaïe et comme les sept errants (ܫܒܥܐ ܗܢܘܢ) et gyrovagues (ܓܠܝܐ ܕܡܬܓܠܓܠܝܢ) qui se rendent parfois auprès d'Abba Sisoes qui s'était installé dans une grotte de Clysma.

Autre est la conduite supérieure (ܥܠܝܬܐ), laborieuse (ܥܒܝܕܬܐ) et parfaite (ܫܠܡܬܐ) des solitaires (ܝܚܝܕܝܐ) anachorètes (ܐܢܟܘܪܝܬܐ) »[19].

19. TARDY 1986, p. 168-169. MINGANA 1934, p. 78 pour la traduction anglaise et p. 202 pour la traduction syriaque. La traduction française est personnelle. BROCK 1999-2000, p. 93-94.

Les catégories de Dadišoᶜ

Laïcs, fils du Pacte, moines et solitaires constituent donc quatre types de vie monastique, aux statuts distincts et reconnus comme tels par la communauté des croyants. Les chrétiens laïcs vivent dans le monde civil. Femmes, hommes, enfants, c'est la communauté chrétienne conçue dans son acception la plus large. Servants attachés au service d'une Église parfois en milieu urbain mais essentiellement en milieu rural, les fils du Pacte constituent la deuxième catégorie, bien distincte de celle des moines et leur statut particulier a fait l'objet de très nombreuses études[20]. ܚܝܝܐ est le terme le plus neutre en syriaque pour désigner les moines proprement dits qui forment ici une troisième catégorie. Nous savons par ailleurs qu'ils sont des laïcs soumis à un vœu, qui orientent leur vie vers la perfection chrétienne. Ils portent la tonsure, un vêtement monastique noir, et vivent au sein d'un espace clos par une enceinte symbolique ou réelle[21]. Dadišoᶜ les situe d'emblée dans un contexte

20. Cf. la communication de M.-J. Pierre dans ce même volume. Il est admis que les fils et filles du Pacte constituent des groupements ascétiques vivant au sein des communautés ecclésiales, étroitement liés à l'ordre sacramentel et hiérarchique. Ces groupements nous sont connus grâce à Éphrem le Syrien, Aphraate le sage Persan ou la *Doctrine d'Addaï*. JARGY 1951a, p. 304. VÖÖBUS 1961, p. 19-27. BAKER 1968, p. 342-353. DESREUMAUX 2009, p. 40. Ils n'existent qu'en milieu syriaque. Ils ne forment pas des communautés monastiques comme on les définit en Occident. Cette forme primitive a cédé la place progressivement, à partir du IV^e siècle, au monachisme proprement dit, sans toutefois disparaître, ce qui constitue une réelle spécificité syriaque de la vie consacrée.

21. La question de l'enceinte a suscité de nombreux débats. Justinien rend la clôture obligatoire et prescrit qu'à l'unique porte du monastère on place deux frères âgés et éprouvés afin d'interdire aux moines de quitter le cloître et d'empêcher les étrangers d'y pénétrer (*Novelle* 133,1). La fonction de portier nous est connue également par l'histoire de Jean bar Aphtonia qui a occupé ce poste dans ses jeunes années au monastère (*Vie de Jean bar Aphtonia*). C'est pour la même raison qu'il veut une forte muraille tout autour du monastère ; peut-être doit-on aussi y voir un souci pratique, surtout aux postes-frontières, car cela offre aux moines une protection. Les fouilles archéologiques nous laissent supposer qu'il s'agit plutôt de murailles symboliques car celles retrouvées ne sont que des murets de taille moyenne qui n'ont, semble-t-il, aucune fonction de protection. En syriaque on trouve le terme de ܪܝܬܐ pour désigner ce type de clôture symbolique, notamment chez Jean d'Éphèse (équivalent de la *mandra* monastique, ce terme évoque l'enclos, le bercail). Peut-être s'agit-il aussi d'une manœuvre politique pour empêcher le moine de sortir et d'échapper ainsi à la surveillance de l'Église orthodoxe. Ce système de surveillance permettait peut-être de détecter les moines hérétiques ou dissidents le plus rapidement possible. Des portiers vérifient les bonnes mœurs, certes, mais aussi peut-être l'identité des voyageurs et la validité des voyages entrepris ? En Syrie, sur le *limes* oriental, l'érection d'enceintes est aussi devenue

agricole et rural [22]. Nous savons pourtant par Jean d'Éphèse qu'il existait à Amid, notamment, de très grands monastères urbains, ou situés juste à l'extérieur des remparts de la ville. La vie des moines est également marquée par une série de devoirs envers autrui, parmi lesquels l'accueil des nécessiteux et des étrangers. Dadišoᶜ distingue enfin une quatrième catégorie : celle des ܝܚܝܕܝܐ que nous traduirons par solitaires. Tiré de la racine syriaque qui signifie « un », ce terme est le strict équivalent du grec μόνος qui a donné moine. Il s'agit à la fois du terme générique pour désigner tout type de moine et du terme technique [23] pour désigner ici la catégorie particulière des moines solitaires que nous qualifierions plus facilement d'ermites (du grec ἔρημος qui signifie le désert).

> « Avant de désigner le "moine", l'ermite qui, comme saint Antoine, se retire dans la solitude du désert, le mot syriaque *iḥidaya* (ܝܚܝܕܝܐ), selon son plus ancien usage, a désigné celui qui vit « seul », c'est-à-dire sans compagne, sans épouse, le "solitaire", l'ascète qui, pour des motifs religieux, garde le célibat. [...] Tel est aussi le premier sens du mot μοναχός dans ses rares attestations pré-monastiques, antérieurement à la *Vita Antonii* (357), qui a imposé le sens devenu usuel. [...] Tous ces termes μονογενής, μονόζωνος, μονότροπος sont donc autant d'harmoniques du mot μοναχός, ensemble que le mot syriaque *iḥidaya* (ܝܚܝܕܝܐ), à lui seul, a pu exprimer » [24].

une nécessité en contexte de reprise des hostilités entre Romains et Perses à partir des années 530.

22. Qui semble correspondre au *topos* du moine qui quitte le luxe de la ville. Toutefois des études ont bien montré que cet isolement rural n'est que partiel : les moines d'Égypte vivent majoritairement dans la périphérie des grandes villes, en Palestine également. L'archéologie a démontré en effet que les lieux d'implantation de ces communautés (qui deviennent par la suite des centres monastiques) restent dans un rayon proche des lieux de vie ou des principaux axes de passage. La prospérité même de contrées comme la vallée de l'Oronte, ou les collines au nord d'Antioche et les régions du sud-est et du sud, exclut l'idée qu'on se fait ordinairement de la solitude érémitique. LASSUS 1947 montre que dans le contexte des nombreux villages des régions qui vont de Qasr ibn Wardan à Andarin et que la steppe a aujourd'hui reconquises, les couvents ne se rencontrent presque jamais dans le désert à proprement parler. Les moines doivent être séparés des hommes, mais ce peut être de manière symbolique, par une clôture. Dans le contexte urbain de la Syrie, P. Escolan considère que le stylitisme est davantage une forme d'isolement vertical qu'une forme d'ascèse (ESCOLAN 1999, introduction).

23. L'absence de translittération du grec en syriaque, alors qu'elle se produit souvent pour les termes techniques (BROCK 1977), semble témoigner d'un usage ancien du mot (BROCK 1982). Sur l'évolution du terme *iḥidaya*, voir BROCK 1999, p. 23.

24. GUILLAUMONT 1969, p. 35.

La qualité du mode de vie, la conduite adoptée et le port de signes distinctifs constituent l'état monastique aux yeux de la société civile, presque davantage que l'adhésion personnelle dudit moine à une règle : il est uniquement et explicitement fait état de la conduite (ܢܗܓܓ) des moines, alors que Dadišoᶜ, plus loin dans le texte, fait état de l'existence d'une règle (ܟܢܢܐ) et de canons (ܩܢܘܢܐ) qui évoquent tous deux la terminologie grecque (la loi, νόμος ; le canon, κανών).

La tonsure, premier élément de reconnaissance ?

La tonsure est traditionnellement associée au signe de l'entrée dans l'état monastique ; elle constitue une étape essentielle avec la prise d'habit. Sans doute s'agissait-il à l'origine d'une mesure d'hygiène pratiquée dès la haute Antiquité et attestée dès le IV^e siècle en Égypte [25]. Elle devient obligatoire pour entrer dans un monastère. Dans le monde syriaque elle est en outre un marqueur identitaire de première importance [26] qui participe à la définition et à la reconnaissance d'une identité religieuse à plusieurs niveaux. Elle est donc d'abord un signe d'appartenance à la catégorie des moines en général. Dès le V^e siècle, Rabbula, évêque d'Édesse, ordonnait aux moines de couper leurs cheveux et de ne pas les porter longs au monastère [27]. La règle de Babaï comporte une clause sur la nécessité de la tonsure pour le nouvel entrant [28]. La *Chronique de Séert*, connue aussi sous le nom d'*Histoire nestorienne* [29], et le *Livre de la Chasteté* [30], qui réunit la vie des saints fondateurs des monastères d'Orient, affirment qu'Abraham le Grand fut le premier à instaurer la tonsure monacale pour le monachisme syro-oriental [31].

En outre, elle est un signe d'appartenance à un type de pratique d'ascèse en particulier au sein du monastère, si l'on en croit l'un des canons de Maruta qui enjoint le *nazir* (ܢܙܝܪ) de porter une tonsure particulière [32]. Ces canons émanent d'un synode réuni en 410 à Séleucie-Ctésiphon et marquent un tournant dans l'histoire de l'organisation de

25. JULLIEN 2008a, p. 119sqq.
26. Tandis qu'il n'est pas question de la barbe, significative dans le monde grec.
27. VÖÖBUS 1960b, p. 28, canon 5.
28. VÖÖBUS 1960b, p. 182, canon 19.
29. *Chronique de Séert*, p. 134 [42].
30. *Livre de la chasteté*, p. 7 ; trad. p. 8, § 14. Sur cette question de la tonsure : JULLIEN 2008a, p. 119-120.
31. En réalité, il aurait instauré une manière particulière de couper les cheveux pour distinguer les moines syro-orientaux.
32. Canon 59. Lorsqu'ils rasent leur tête, ils ne doivent pas laisser une couronne de cheveux sauf si ce sont des clercs (*clericos*). VÖÖBUS 1960b, p. 147.

l'Église de Perse. Maruta, ambassadeur de l'empereur byzantin, a d'abord été moine avant d'être évêque. Il connaît donc bien le milieu monastique, tant grec que syriaque. Reste à savoir si ces canons sont directement inspirés, ou non, de ceux de Nicée.

Dans tous les cas, en milieu syriaque, la tonsure est enfin un signe d'appartenance à une communauté de croyance. L'un des textes les plus connus est celui de la différenciation de la tonsure entre syro-orientaux et occidentaux dans un contexte de polémiques religieuses entre sévériens et nestoriens [33]. L'imposition d'une forme en couronne est rendue obligatoire pour reconnaître les sévériens des autres moines [34].

Plus originale est la distinction mise en évidence par Dadišoᶜ Qatraya : la tonsure des moines (ܕܝܬܟܐ) est plus petite que celle des solitaires (ܕܝܬܟܐ) et plus grande que celle des laïcs (ܕܝܬܟܐ ܕܥܡܐ). S'agit-il d'un hapax de la région du Qatar, ou bien cette différenciation est-elle généralisable à l'ensemble du monde monastique [35] ? Ces laïcs obéissent-ils à une forme de vie consacrée ? Travaillent-ils au service d'un couvent particulier, ce qui leur conférerait un statut à part ? S'agit-il de proches du monastère, assimilés à des convers, tels ceux évoqués par Florence Jullien dans ses analyses sur Jean d'Éphèse [36] ? Quoi qu'il en soit, la tonsure demeure la condition requise pour être admis au sein de la vie communautaire ; elle sert aussi à distinguer les différents statuts au sein du monastère : entre clercs et laïcs, entre novices et moines aguerris, et même entre différents types d'ascèse ; elle sert enfin de distinction confessionnelle entre des communautés chrétiennes de christologies différentes – les syro-orthodoxes et les syro-orientaux notamment.

33. Dès la fin du VIᵉ siècle, les autorités monastiques encouragent l'adoption de deux tonsures distinctes selon que l'on appartient au parti des sévériens ou des nestoriens. Thomas de Marga, *Livre des supérieurs*, texte syriaque p. 91 ; trad. p. 211.

34. La forme exacte n'est guère connue et suscite encore de nombreux débats.

35. Le port d'un vêtement différent semble plus courant. JULLIEN 2008a, p. 126 : « À en juger par les textes, les anachorètes non rattachés à un couvent particulier avaient revêtu un habit propre à leur état érémitique ».

36. JULLIEN 2008a, p. 120-121 analyse Jean d'Éphèse [*Vies des saints orientaux* I, p. 281] dans cette perspective. Jean d'Éphèse évoque dans le passage mentionné la procédure d'entrée d'un moine dans un couvent de la région d'Amid. Le postulant reçoit un premier prélèvement de cheveux qui le marque comme familier du monastère. Le néophyte est ensuite rasé pour entrer dans la catégorie des moines pénitents ; cette tonsure serait aussi portée par un groupe de familiers du monastère. Le crâne du postulant est enfin entièrement rasé un an plus tard, stade ultime de son initiation.

Typologie des moines solitaires

Iḥidaya (ܝܚܝܕܝܐ) : *un pour tous et tous pour un ?*

Parmi les *iḥidayē* (ܝܚܝܕܝܐ) qui vivent à la fois en dehors du monastère (ܒܝܬܐ) et de l'état monastique (ܟܝܢܘܣܐ), en dehors du couvent (ܩܠܝܬܐ) et en dehors de toute vie communautaire (ܣܝܢܘܒܝܐ) rappelant le *cœnobion*, Dadišoᶜ distingue plusieurs types de solitaires, aux caractéristiques plus ou moins semblables à celles des monachismes égyptien et palestinien. Les « véritables » solitaires demeurent physiquement isolés dans le désert et moralement dans les privations. Toutefois, rares sont les solitaires totalement isolés et l'état de solitude n'est pas synonyme de liberté. Dadišoᶜ rattache ces canons à une tradition ancienne, sans doute celle des Pères égyptiens [37].

Les solitaires dits errants (ܡܫܬܥܫܢ) ou gyrovagues (ܡܬܚܛܛ) constituent la deuxième catégorie. Leur caractéristique essentielle est de vivre perpétuellement en voyage [38]. De manière plus explicite, dans le commentaire du *Livre d'Abba Isaïe*, Dadišoᶜ rattache cette loi (ܢܡܘܣܐ) à une tradition qu'il fait remonter aux premiers temps des Pères égyptiens. Il précise ainsi dans le second discours qu'on les nomme « itinérants » (ܡܬܚܛܛ) [39] soit parce que leur esprit chemine, soit parce qu'ils circulent

37. Mais rien n'empêche d'y lire aussi l'adoption des règles de vie d'un autre solitaire local dont il aurait été le disciple, ou de songer à l'élaboration d'une règle personnelle.

38. GUILLAUMONT 1979. Ce mode de vie est conçu comme la nécessité de chercher à l'étranger l'isolement nécessaire à un combat ascétique où l'adversaire ne peut plus cacher sa véritable nature démoniaque. VAN ESBROECK 1999, p. 72.

39. Les deux termes ici employés sont assez courants. *metkarkana*, de la racine « faire le tour, errer » et, par extension, « mendier », apparaît dans l'*Asceticon d'Abba Isaïe* (texte syriaque p. 49, trad. p. 76 ; texte syriaque p. 115, trad. p. 141), et aussi dans Dadišoᶜ Qatraya, *Commentaire d'Abba Isaïe* (texte syriaque p. 53-54, p. 62, p. 101 ; trad. p. 41-42 ; p. 47 ; p. 78). Enfin, on le trouve aussi chez Jean Rufus dans les *Plérophories*, p. 21, p. 421. Le terme de *mšanyana*, de la racine *šna* « s'en aller, partir », se rencontre dans l'*Ascéticon d'Abba Isaïe* (texte syriaque p. 49, trad. p. 76 ; texte syriaque p. 115, trad. p. 141), ou encore dans le *commentaire* de Dadišoᶜ sur le livre *d'Abba Isaïe* (texte syriaque p. 53, trad. p. 42) et dans *Le Paradis*, p. 907. Étonnamment, on ne trouve aucune référence significative chez Jean d'Éphèse dans les *Vies des saints orientaux* (qui utilise seulement *mšanyana*, dans le sens concret de lettre qui « circule ») ou bien encore chez Šubḥalmaran. Jean d'Éphèse, écrivant dans un contexte de persécution et de normalisation des monastères, serait-il malvenu de souligner explicitement l'existence de ces errants ? Le seul errant mentionné est Jacques Baradée, le fondateur de l'Église jacobite, qui parcourt les contrées orientales, en guenilles, afin d'échapper aux persécutions, tout en ordonnant des prêtres monophysites.

concrètement dans les déserts, les montagnes, les espaces propices à la solitude et de temps à autre aussi dans les terres habitées, ce qui ne semble pas les empêcher de se réunir, sans doute pour partager un temps de convivialité et la communion [40].

La dernière catégorie évoquée par Dadišoᶜ est celle des solitaires anachorètes qui semblent atteindre le stade suprême de l'état de solitude grâce à leur labeur et leur perfection. Le terme est cette fois emprunté au grec ἀναχωρεῖν « se retirer ». D'aucuns ont pensé qu'il désignait dans ce contexte les reclus [41], ce qui semble peu probable dans la mesure où le terme de reclus existe en syriaque (ܐܚܝܕܝܐ) et s'emploie fréquemment [42].

De ces quelques remarques, il découle qu'aucune de ces catégories ne forme un ensemble clairement défini et circonscrit. C'est l'adoption d'un mode de vie (qu'il soit fixe ou mouvant) hors de toute communauté humaine qui caractérise avant tout ces catégories de solitaires. Dadišoᶜ les distingue ainsi de l'ensemble de ceux résidant dans les monastères, c'est-à-dire qui choisissent de vivre ensemble.

Pour désigner et qualifier ces moines / *iḥidayē* (ܝܚܝܕܐ), on trouve chez les auteurs syriaques, Jean d'Éphèse, Thomas de Marga, Šubḥalmaran et bien d'autres encore, une série fréquente d'adjectifs épithètes. Le plus fréquent, ܒܬܘܠܐ, a perdu son sens ancien de continent [43] et s'applique aussi bien aux femmes qu'aux hommes [44]. ܡܒܪܟ̈ܢܐ [45] désigne le bienheureux ; ܥܡܠܢܐ : celui qui accomplit des labeurs ascétiques [46] ; ܡܬܟܢܝܟ̈ܐ [47] : celui qui se montre humble au sens physique (il se prosterne) ; ܡܟܝܟ̈ܐ : celui qui est humble et doux au sens moral. Certains termes pourraient renvoyer à des formes spécifiques de pratique (les pleurants ܐܒܠܝ̈ܐ [48] ; les reclus ܐܚܝܕܝܐ [49], les habitants du

40. Cela signifie-t-il, d'une part, que la première catégorie des solitaires évoqués ne voyage jamais ? Certes non. Une multitude d'autres textes (Jean d'Éphèse ou Thomas de Marga par exemple) atteste que ces solitaires quittent parfois leur retraite choisie pour rendre visite à un autre solitaire. Cela signifie-t-il par ailleurs qu'ils vivent de temps en temps selon un mode communautaire, ce qui les rapprocherait d'un système de laure ?

41. Au sens strict du terme, les reclus (*enkleistoi*) vivent dans un espace restreint et réduit sciemment par leurs soins, en grec *stenochôria*.

42. Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* I, p. 84, p. 85.

43. Dans les *Odes de Salomon* ou encore dans les *Démonstrations* d'Aphraate.

44. Sur le monachisme féminin, cf. la communication de F. Jullien dans ce même volume.

45. Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* I, p. 59.

46. Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* I, p. 50.

47. Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* I, p. 111.

48. Thomas de Marga, *Livre des supérieurs*, introduction, p. CXLVII.

désert ܕܝܬܘܒ[50]...) mais souvent leur emploi dépasse ces caractéristiques formelles. Nul besoin de les évoquer tous aux yeux de Dadišoᶜ, puisqu'il ne s'agit pas de catégories de moines mais de formes d'ascèse, qui caractériseraient les pratiques des anachorètes. La réclusion est d'ailleurs une forme d'ascèse extrême au même titre que les dendrites[51] ou encore les stylites[52], mais certainement pas une catégorie monastique.

Le terme nazir (ܢܝܪܐ) pose un autre type de problème : sert-il à désigner une catégorie supérieure de moines ? Jean d'Éphèse écrit au sujet du nazir qu'il dépassait en qualité ceux qui accomplissent les labeurs ascétiques (ܥܒܕܐ), les habitants du désert (ܕܝܬܘܒ) et les solitaires (ܝܚܝܕܝ)[53]. Le canon 59 de Maruta rappelle que le nazir se distingue du reste de la communauté[54] ; enfin l'unique canon qui nous soit parvenu des *Règles de Yohannan bar Qursos pour le monastère de Mar-Zakkai*[55] – monastère voisin de Callinique – évoque une catégorie d'élite, celle des nazirs, présentés comme « les abstinents par excellence », auxquels on accorde certains privilèges comme celui de communier. D'autres textes emploient ce terme avec une référence à l'Ancien Testament, dans le contexte de polémiques entre juifs et chrétiens[56]. Pour Dadišoᶜ Qatraya, le naziréat est simplement une forme de privation

49. Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* I, p. 84, p. 85.

50. Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* I, p. 50.

51. Les dendrites mentionnés par Théodoret vivent perchés dans les arbres tandis que les dendrites de Jean d'Éphèse vivent en réalité dans un tronc au sol (*Vie d'Abraham et de Maro*). Ce qui les rapproche davantage d'une forme de réclusion parmi d'autres, comme celles évoquées par Thomas de Marga.

52. CALLOT & GATIER 2004, p. 573-596. Stylites pour lesquels P.-L. Gatier a montré que le terme a fini par désigner tous les types de reclus, ou plus exactement qu'au VIII^e^ siècle, les stylites ne sont plus des stylites mais simplement des ascètes, plus spécialement des reclus.

53. Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* I, p. 111. « Un saint homme aimé de Dieu, laborieux, humble et parfait nazir, Paul l'anachorète, habitait dans le district de Sophanène. Après avoir pratiqué pendant de nombreuses années des travaux ascétiques lourds et sévères, dans l'abstinence totale, il entendit parler d'une certaine grotte sur les berges du Tigre, au lieu nommé Surtha, à quelque distance des terres cultivées mais proche de la route ». Cette route est un lieu de passage important puisqu'elle conduit à la forteresse de Ziyat, également évoquée par Ammien Marcellin, *Rerum gestarum*, XIX, VI, 1.

54. VÖÖBUS 1960b, p. 147.

55. VÖÖBUS 1960b, p. 61.

56. Chez Jean d'Éphèse l'emploi de ce terme est à replacer dans son contexte. Jean, autre ascète qualifié de nazirite, combat les débordements juifs. C'est montrer qu'il est supérieur aux juifs en employant un terme qui fait explicitement référence au statut consacré du nazir dans l'Ancien Testament (Nb 6,1-21).

et d'abstinence au même titre que le jeûne (ܨܘܡܐ), les veilles (ܫܗܪܐ), la station debout, le fait de dormir par terre (ܕܢܐܡ ܒܐܪܥܐ) [57] les génuflexions (ܟܪܥܐ), les travaux manuels (ܥܒܕܐ ܐܝܕܐ), les prostrations (ܣܓܕܐ), auxquels s'ajoutent la lecture des Écritures, le chant des psaumes, les soins rendus aux Anciens, entre autres [58]. Qu'il s'agisse d'une évolution des statuts ou d'une catégorie à part de solitaires qui a fini par désigner un type d'ascèse, dans tous les cas, au VII[e] siècle, seul ce sens d'abstinence apparaît dans les textes.

Le relevé partiel de ces qualificatifs nous permet de constater l'importance accordée aux qualités morales de ces solitaires. Dans les canons syriaques [59], ces derniers n'existent pas en tant que catégorie distincte. Les moines sont désignés sous le vocable de frères (ܐܚܐ) ; mais dans les textes littéraires, ils forment des personnalités remarquables aux pratiques bien identifiées et aux qualités extraordinaires. Pour autant, dans les faits, ces ascètes ne vivent pas forcément en retrait des communautés monastiques. D'une part, ils reçoivent de nombreuses visites, si l'on en croit le *topos* de Syméon obligé d'augmenter la taille de sa colonne pour échapper à la gêne causée par des visiteurs trop nombreux. D'autre part, l'espace réservé au reclus ou à la colonne du stylite se situe souvent au sein même de l'enclos d'un monastère [60]. Par ailleurs, ces solitaires ne sont pas présentés comme vivant en dehors de toute règle. Šubḥalmaran, métropolite de Karka d-Bet-Slokh au VII[e] siècle, dans le *Livre des Dons*, qui se veut avant tout pratique et non théorique, distingue ainsi le style de vie (ܣܕܪܐ) des solitaires (ܝܚܝܕܝܐ) de celui des membres d'un monastère (ܕܝܪܐ), les deux vivant sous la conduite d'une règle c'est-à-dire de canons (ܟܢܘܢܐ) ou d'un guide (ܡܕܒܪܢܐ). Dadišoᶜ, successeur d'Abraham du mont Izla, utilise le terme de ܣܘܟܠܐ (qui rappelle la terminologie grecque) pour désigner les règles des communautés (ܣܘܟܠܐ) différentes de la règle du moine qui vit en solitude (ܝܚܝܕܝܐ) [61]. On trouve enfin ce terme de ܣܘܟܠܐ au sens de méthode chez Jean d'Éphèse. Alors que les juifs brûlent les huttes de son maître pour les remplacer par des synagogues, Sergius, le disciple de Siméon le reclus, émet le souhait de vivre dans une hutte séparée, dans la plus stricte solitude [62].

57. Le supérieur (ܪܝܫ ܕܝܪܐ) comme les malades sont autorisés à dormir dans des lits.

58. Dadišoᶜ Qatraya, *Commentaire d'Abba Isaïe*, Discours V, 7. Pour une description similaire, Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* II, p. 609 [407].

59. Tels que ceux rassemblés et traduits par VÖÖBUS 1960b.

60. *Vie de Syméon Stylite* ou encore Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* I, p. 40, p. 43.

61. JULLIEN 2008a, p. 13, canon 9.

62. Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* I, p. 90.

Dadišoᶜ classe enfin parmi les moines une dernière catégorie dont le mode de vie est plus difficile à appréhender. Ces solitaires, ܚܝܕܝܐ, partagent pendant un temps le *cœnobion* (ܣܝܢܘܒܝܘܢ), soit un mode de vie communautaire conçue comme une étape vers la vie de semi-communauté, elle-même étape d'une vie de solitaire.

L'ascèse et les étapes de la vie monastique

Certains solitaires vivent ainsi selon un mode que nous pouvons qualifier de communautaire ou de semi-communautaire, sans appartenir pour autant à la catégorie des moines (ܕܝܝܪܐ) distinguée par Dadišoᶜ. Les solitaires débutants (ܚܝܕܝܐ ܥܠܝܐ) sont obligés de demeurer dans les parties communes des couvents (ܒܝܬ ܣܝܢܘܒܝܘܢ) ; les solitaires plus expérimentés demeurent dans les cellules (ܩܠܝܐ, du grec κέλλια), isolés pendant une semaine ; enfin, les solitaires aguerris se lancent dans les retraites du grand silence et des grands jeûnes, isolés pendant sept semaine[63]. S'agit-il d'une distinction de structure matérielle, d'une distinction de temporalité dans la vie communautaire, d'une distinction d'âge et de sagesse, ou encore d'étapes à parcourir en quelque sorte ? Dans l'esprit de Dadišoᶜ il s'agit d'une gradation, parfaitement expliquée dans son commentaire du *Livre d'Abba Isaïe*. À la base se trouvent les novices et les jeunes qui viennent d'abandonner leur famille et leurs biens pour entrer au monastère et se joindre à la communauté. Ils peuvent s'infliger des privations car ils ont la force physique de le faire et l'obligation morale de dompter leur corps. Plus encore, ils doivent vivre selon le régime communautaire qui répond à une unité de temps, d'espace et d'activités. Ils atteignent ensuite une étape intermédiaire vers la perfection de la solitude et de la prière perpétuelle. Elle consiste en une retraite d'une semaine et, pour les plus aguerris, en de grandes retraites[64]. Mais ce ne sont pas eux qui choisissent[65]. Cette théorie puise ses sources dans les Apophtegmes transmis par le *Paradis* syriaque ou des collections antérieures, ou encore la littérature macarienne, les opuscules de Marc le solitaire, Évagre, Athanase, Théodore de Mospueste, Jean Chrysostome, Basile, Théodoret, Mar Babaï. En milieu syriaque, Jean d'Apamée[66], dit aussi Jean le Solitaire, est le premier à avoir caractérisé le progrès de la vie chrétienne par la doctrine des trois étapes du corps,

63. Sur les retraites en solitude, JULLIEN 2006, p. 342.

64. On peut rapprocher ces étapes de l'Échelle de Jean Climaque.

65. Dadišoᶜ Qatraya, *Commentaire d'Abba Isaïe*, Discours I, 12-14 (texte syriaque p. 18-19 ; trad. p. 14-15).

66. BAUMSTARK 1968.

de l'âme et de l'esprit, trichotomie fondée sur St Paul (1 Th 5,23)[67]. Dadišoᶜ est constamment soucieux d'insérer la doctrine isaïenne dans l'ensemble de la tradition ascétique. Pour autant, il voit dans Isaïe un système d'ascèse et de mystique qu'il fait sien.

L'observance des solitaires comprend trois parties : les travaux corporels, l'observance de l'Esprit, ܪܘܓܙܐ (en grec νόος), et l observance selon l'Esprit, ܪܘܚܐ, (en grec πνεῦμα). Les travaux corporels et l'observance de l'esprit sont concrètement définis par les textes. Les premiers comportent[68] : les jeûnes, les veilles, les stations debout prolongées, le naziréat (au sens d'abstinence), le fait de dormir par terre, les génuflexions, le travail manuel, la lecture des Écritures, les prières vocales, les soins rendus aux Anciens par les plus jeunes[69]. Le travail de l'esprit constitue un niveau supérieur dont certains contestent la nécessité ou sont incapables, à cause de la rusticité de leur tempérament. L'activité psychologique dont il est question consiste à lutter contre les pensées passionnelles et à les détruire dès leur apparition dans le cœur grâce à la prière perpétuelle et à la pensée de Dieu. Cette étape, préparée par les travaux corporels, conduit à l'observance de l'esprit et fait accéder à la pureté de cœur, stade ultime.

Dans la *Lettre sur les trois étapes de la vie monastique* de Joseph Ḥazzaya[70] dit le « Voyant » – auteur nestorien du VIIᵉ siècle, né de parents zoroastriens, converti au christianisme, moine puis supérieur d'un monastère en Qardu, qui aurait composé, aux dires d'ᶜAbdišoᶜ de Nisibe, plus de 1900 traités[71] – se trouve ainsi soulignée la corrélation explicite entre la physionomie (le corps, l'âme, l'esprit) et l'état monastique (communautaire cloîtré, semi-communautaire, solitaire). L'existence de trois étapes associées aux formes de vie monastique n'est pas une nouveauté. Šubḥalmaran décline aussi la même conception orientale entre le corps (ܦܓܪܐ), l'âme (ܢܦܫܐ), l'esprit (ܪܘܚܐ). Mais pour lui,

67. Selon BROCK 1999, p. 24.

68. Dadišoᶜ Qatraya, *Commentaire d'Abba Isaïe*, Discours IV, 4 (texte syriaque p. 86-87 ; trad. p. 67).

69. Dadishoᶜ Qatraya, *Commentaire d'Abba Isaïe*, Discours I, 18 (texte syriaque p. 26-28 ; trad. p. 20-21) ; Discours IV, 4 (texte syriaque p. 86-87 ; trad. p. 66-67) ; Discours V, 7 (texte syriaque p. 96 ; trad. p. 74) ; Discours XI, 11 (texte syriaque p. 150 ; trad. p. 115-116) ; Discours XIII, 35 (texte syriaque p. 204 ; trad. 157-158) ; Discours XIV 17 (texte syriaque p. 224-227 ; trad. p. 173-174) et Discours XIV, 26 (texte syriaque p. 225-238 ; trad. p. 180-183).

70. Joseph Ḥazzaya, *Lettre sur les trois étapes de la vie monastique*. Voir BAUMSTARK 1968, p. 222-223.

71. ASSEMANI 1725, p. 120.

l'acquisition de la vertu de solitaire se fonde sur la pratique et l'imitation. Les références sont constantes aux Écritures ou aux Pères égyptiens dont la tradition de transmission littéraire est par ailleurs largement attestée en milieu syriaque [72]. Mais ces références servent davantage d'exemples que d'outils d'exégèse pour démontrer que la vie ascétique (à toutes les étapes) est un combat contre deux ennemis : les passions et les démons.

Pour autant, ceux qui ont dépassé les simples travaux corporels pratiqués en communauté et qui vivent isolés en cellule n'échappent pas à certaines règles ou à certains contrôles. Le canon 13 de Dadišo^c^ (le successeur d'Abraham de Kaškar) [73] recommande que les débutants vivent trois ans dans le *cœnobion* (ܒܝܬ ܥܕܬܐ). Ils obtiennent ensuite la permission de construire une cellule où ils vivent seuls, sans partager les repas (interdiction leur est faite de faire cuire du pain) ni les temps de prière[74]. Cependant, l'économe (ܐܣܛܝܣ) est censé les visiter une fois par mois, ou du moins prendre soin des malades [75].

Ainsi, la distinction des systèmes entre solitaire, *cœnobion* et *laure* en milieu syriaque est-elle pertinente ?

Typologie des formes communautaire et semi-communautaire

Dans la terminologie syro-orientale, ܒܝܬܐ est le terme générique pour désigner les monastères tandis que ܣܝܢܘܕ sert davantage à marquer l'idée de communauté [76] et ܟܢܘܫܬܐ le rassemblement, quel que soit le type de vie adopté. Dans les sources syro-occidentales, cette nuance se retrouve chez Jean d'Éphèse quoiqu'appliquée de façon moins systématique. L'auteur rapporte ainsi, dans la vie de Jean le Nazirite, que le

72. BROCK 1999, p. 25 déplore cependant l'absence d'une réelle étude de la tradition manuscrite syriaque de cette collection. Il en va de même pour les collections syriaques des Apophtegmes des Pères égyptiens.

73. JULLIEN 2008a, p. 141 pour la traduction.

74. Ainsi se nourrissent-ils dans les cellules de nourriture non cuite, s'approvisionnant au monastère le dimanche ; ils participent aussi à l'office de la semaine.

75. VÖÖBUS 1960b, p. 131.

76. JULLIEN 2008a p. 20. La terminologie de G. Hoffmann distingue ܣܝܢܘܕ qui renvoie à la notion de *cœnobion*, ܟܢܘܫܬܐ à la notion de congrégation, ܠܐܪܐ désigne la laure et ܒܝܬܐ est le mot courant pour le monastère. F. Jullien conclut que l'utilisation de ܒܝܬܐ intervient pour qualifier la vie cénobitique ou pour évoquer les établissements parfois de très grande taille, associés à une ou plusieurs écoles, notamment les constructions monastiques de Mar ᶜAbda, ou encore pour signaler un couvent en ruine, support de transformations, ou, enfin, les rares implantations monastiques de femmes.

couvent (ܩܝܢܘܒܐ) dut se scinder en raison des persécutions[77] et la fraternité partir en quête d'un autre monastère (ܒܝܬܐ) suffisamment grand pour recevoir la communauté (ܩܝܢܘܒܐ) ; et de conclure qu'ils trouvent un certain monastère et en font un couvent[78]. Dans les textes normatifs (les canons comme les règles monastiques), les termes ܒܝܬܐ et ܩܝܢܘܒܐ se rencontrent indifféremment pour désigner une structure communautaire, du moins dans les canons les plus anciens[79]. Par contre, le terme de *cœnobion* (ܣܘܢܘܒܝܐ) se généralise. Ainsi, ce mot désigne à la fois un système communautaire fixe tant dans sa forme matérielle au sol[80] que pour indiquer la partie des communs au sein d'une structure monastique quelconque, c'est-à-dire les bâtiments ou communs qui servent à la vie communautaire[81]. ܒܝܬܐ, ܩܝܢܘܒܐ, ܣܘܢܘܒܝܐ peuvent donc renvoyer, tour à tour, à ce que nous entendons, selon la terminologie palestinienne, comme *cœnobion*. Dans tous les cas, un supérieur (ܪܒ ܒܝܬܐ) veille au bon ordre de la communauté.

Un certain flou entoure également la notion de vie semi-communautaire désignée, selon la terminologie palestinienne, par le terme de laure. En syriaque, la stricte translittération existe[82], mais elle reste rare comparée aux formules périphrastiques ou à l'emploi générique de ܒܝܬܐ Siméon le reclus avait construit de modestes huttes (ܟܘܣܝܐ), ceintes par un enclos. Elles entourent une petite cour (ܩܪܝܬܐ, terme rare, diminutif de cour). Et elles comportent des jardinets (ܦܪܕܝܣܐ), diminutif qui sert à désigner un enclos sans porte. Il s'agit d'un système complètement clos que seule l'absence de communs distingue d'un monastère de type cénobitique. Il fallait grimper au mur

77. Ordonnées par Justinien à partir de 521. Il faut attendre 530 pour que les moines aient l'autorisation de regagner leur monastère.

78. ܡܢ ܟܬܒ̈ܐ ܒܝܬܐ ܕܫܒܥܝܢ, Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* I, p. 42.

79. A. Desreumaux lors de la table ronde a souligné, en revanche, qu'une inscription du V^e^ siècle distingue les termes ܩܝܢܘܒܐ et ܒܝܬܐ

80. Jean Rufus dans les *Plérophories* désignait comme *cœnobion* un monastère de grande taille sans insister davantage sur la forme de celui-ci : « C'est-à-dire un monastère grand et illustre et il devint le père d'une grande foule de moines », p. 441. Il s'agit du village de Ganta, à 15 milles au nord de la ville sainte Jérusalem. Cette terre appartenait à l'impératrice Eudocie et ensuite, en vertu de son testament, à l'Église de Jérusalem. Il n'est pas question de structure particulière. Précisons qu'il s'agit d'un texte grec traduit en syriaque.

81. Dadišoᶜ l'emploie dans ce sens dans son *Traité sur la Solitude*. On le trouve aussi dans les canons d'Abraham, ceux de Dadišoᶜ et les canons attribués à Rabbula qui marquent la première occurrence du terme.

82. Jean Rufus, *Plérophories*, p. 413 mais cette translittération est beaucoup plus rare que l'emploi du terme de *cœnobion*.

par une échelle pour accéder aux huttes, dont certaines étaient réservées aux étrangers de passage. Aussi ce système remplissait-il deux fonctions : la réclusion et l'accueil des étrangers [83]. Le disciple de Siméon, lui, ne veut pas suivre la même méthode (ܚܫܚܐ) et choisit de vivre dans la plus stricte solitude, dans une hutte séparée. Ce rassemblement de huttes est parfois la première étape vers l'édification d'un monastère de type cénobitique. Ainsi, avant que le couvent de Jean Urtaya ne soit construit, il existait des petites huttes, elles-mêmes installées à l'emplacement du lieu de vie d'un anachorète célèbre pour avoir mené le combat de réclusion. Mar Jean construisit donc une hutte destinée à son usage personnel, à petite distance des anciennes huttes, et s'enferma à l'intérieur. Sa renommée attira deux autres hommes, un professeur et un scribe, qui avaient auparavant vécu dans un monastère d'Amid. Ils transcrivaient de nombreux livres, qui se trouvaient encore à ce jour dans le monastère souligne Jean d'Ephèse [84]. Thomas de Marga, quant à lui, rapporte la prédiction reçue par Mar Jacques de Bet-ᶜAbē. Il avait choisi de quitter pour un temps son monastère afin de vivre dans une hutte mais celle-ci était fréquentée par un démon. Une prophétesse lui recommanda de vite regagner sa cellule car Dieu était sur le point d'en faire un monastère qui serait grand par tout l'Orient [85]. Le terme employé (ܣܗܕܘܬܐ) évoque un simple camp.

Pourquoi ne trouve-t-on pas le terme de laure translittéré pour désigner ce système semi-communautaire ? S'agit-il d'une tradition palestinienne plus qu'égyptienne ? Rien n'est moins sûr. En effet, si les textes égyptiens ont été transmis et traduits précocement en milieu syriaque (*Paroles des Pères, Histoire de Pallade* ou *Histoire Lausiaque*) [86], ce même milieu a été plus imperméable à l'emprunt de la terminologie palestinienne (que l'on rencontre presque uniquement dans la tradition melkite). Sans doute le terme de laure ne recoupait-il pas exactement ce que les Syriaques se représentaient de la vie semi-communautaire. Cette dernière est alors conçue davantage et prioritairement, dans les textes monastiques, comme une étape intermédiaire vers la solitude complète (ou, plus exactement, de prière permanente) et non comme une alliance de types de vie monastique devenue systématique en Palestine si l'on en croit Cyrille de Scythopolis [87].

83. Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* I, p. 85.

84. Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* III, p. 207 [552].

85. Thomas de Marga, *Livre des supérieurs*, texte syriaque p. 43-44 ; trad. p. 20.

86. Avec les précautions indiquées ci-dessus.

87. D'un point de vue purement matériel, les liens entre la vie communautaire et la vie semi-communautaire tels qu'ils existent dans le monachisme palestinien sont bien

Le monachisme syriaque, un monachisme comme les autres mais qui se conçoit autrement ?

Les pratiques ascétiques des solitaires (ܚܝܕܝܐ) qui évoluent en milieu syriaque recouvrent les mêmes formes de privations corporelles que celles adoptées au sein du monachisme grec : port de chaînes, jeûnes extrêmes, veilles continuelles... Si l'ascèse joue un rôle fondamental dans l'idéal de perfectionnement du moine, elle n'en demeure pas moins un sujet fortement discuté, déjà à l'époque [88]. Elle ne doit pas occulter non plus l'importance accordée à l'oraison, au travail manuel et au travail intellectuel [89]. Parmi les caractéristiques qui unissent toutes les formes et tous les moments des vies ascétiques et monastiques, la rigueur occupe une place de choix. Elle s'exprime dans la continence, à travers un idéal de virginité mais aussi dans les formes de prière, dans les postures, l'alimentation, le vêtement, et enfin, dans l'obéissance et la pauvreté.

À la rigueur de la vie ascétique et monastique répondent les trois devoirs du moine : le travail, l'accueil et les missions. Le moine est d'abord celui qui a chassé les païens [90], et doit polémiquer avec l'hérétique ou le juif [91]. Il a évangélisé les campagnes. Il a la charge d'occuper le *limes* et de construire des monastères. Il est au cœur de la vie

connus grâce à Cyrille de Scythopolis. La laure (terme introduit par Cyrille de Scythopolis au V^e^ siècle) apparaît à la fin du IV^e^ siècle et connaît un réel succès jusqu'à devenir une alliance systématique de fonctionnement pratique des vies semi-communautaire et communautaire. Cela a été bien étudié d'un point de vue archéologique pour la Palestine par HIRSCHFELD 1992, p. 19 et PATRICH 1995, p. 22-28.

88. BROWN 1982, p. 136-141 a montré que le jeûne extrême de certains moines est perçu comme une inspiration divine, notamment si le moine reçoit sa nourriture des anges. Il peut aussi être perçu comme une preuve d'*hybris* qui procure au moine un sentiment de supériorité qui le conduit à l'orgueil. Les autorités ecclésiastiques (évêque, diacre, prêtre) ou monastiques (higoumène) y voient la base d'une autorité parallèle, potentiellement dangereuse pour leur propre pouvoir ! La pratique de ne se nourrir que de l'eucharistie et de ne boire que du vin consacré est contestée dans certains milieux monastiques comme le rappelle CASEAU 2008, p. 223-269. Elle cite à l'appui les *Règles de Yohannan bar Qursos pour le monastère de Mar Zakkai* 48, VÖÖBUS 1960b, p. 61. Cassien recommande également la modération du jeûne. Cassien, *Institutions cénobitiques*, V, 5, 2.

89. Les monastères sont des centres intellectuels où peuvent coexister des communautés de langues différentes et abriter d'intenses activités de traductions (cf. dans ce volume M. Debié).

90. Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* III, p. 163 [509].

91. Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* I, p. [36]. *Fausse Vie de Jacques Baradée*, p. 244 [590].

politique de son temps [92] : les stylites prêchent, sont sollicités au sujet de divers points spirituels ou d'affaires concrètes [93]. La population arrive même à les faire descendre de leur colonne pour leur confier des missions d'importance [94]. Les empereurs viennent aussi les consulter [95].

Dans son tableau du monachisme de Syrie, Théodoret de Cyr ne distingue pas des formes de vie monastique radicalement différentes de celles évoquées par Dadišoc [96] ou dans l'ensemble de la littérature syriaque. En revanche, la terminologie de l'évêque de Cyr est plus systématique.

Cette terminologie reflète-t-elle la réelle fluidité entre les différentes formes de la vie monastique ou est-elle le témoin d'une période de « bouillonnement monastique » en perpétuelle mutation ? Comme pour le monachisme grec d'Égypte et de Palestine, la tendance va au regroupement des moines en de grandes unités organisées, ceintes et économiquement autonomes. Cette tendance est largement encouragée par les autorités politiques et ecclésiales voire monastiques. Certains canons du Concile de Chalcédoine (notamment le canon 4), les lettres de Sévère d'Antioche et les *Novelles* de Justinien témoignent de cet effort

92. ROUSSEAU 1997.

93. *Vie de Syméon Stylite*. Et de manière plus générale, ROUSSEAU 1978 ; ID. 1997.

94. Le stylite Zura est envoyé à Constantinople pour plaider la cause des persécutés.

95. Léon I^er^ (457/75) auprès de Daniel le Stylite (chap. 44-46, FESTUGIÈRE 1961, p. 121-123).

96. « Pour les uns c'est en groupe qu'ils luttent ; [...] il y a des milliers de couvents de ce genre, on ne peut les compter. D'autres embrassent la vie solitaire, s'appliquent à ne parler qu'à Dieu seul, ne s'accordent pas la moindre part de consolation humaine, c'est ainsi qu'ils obtiennent d'être proclamés vainqueurs. Les uns vaquent à la louange divine dans des baraques ou des huttes, les autres préfèrent vivre dans des grottes et des cavernes. Beaucoup [...] ont décidé de n'avoir ni grotte ni caverne ni baraque ni hutte, mais ont exposé leur corps à l'air libre, supportant les qualités contraires des saisons, tantôt glacés par les rigueurs du froid, tantôt brûlés par les feux du soleil. Et de ces derniers, à nouveau, les pratiques diffèrent. Les uns restent continuellement debout, les autres, à intervalles égaux, dans la journée, tantôt s'assoient tantôt restent debout ; les uns se tiennent enfermés dans l'enclos d'un petit mur sans vouloir communiquer avec personne, les autres refusent un tel écran et se livrent aux regards de qui veut les voir », Théodoret de Cyr, dans son introduction à la *Vie de Baradate* (XXVIII, 1484 D/1485 B) citée par FESTUGIÈRE 1959, p. 294-295. Cet extrait serait à comparer avec l'*Histoire ecclésiastique* d'Évagre le Scholastique au temps de Théodose dont la teneur est quasi identique. Signe des temps, Évagre, lui, ne commence pas son énumération par les ascètes solitaires mais par les *cœnobia* ; puis il détaille la variété des formes ascétiques en distinguant ceux qui s'enferment dans des chambrettes, ceux qui ne supportent que la compagnie des animaux féroces, ceux qui vivent en plein air méprisant la chaleur de l'été et les glaces de l'hiver, ceux qui ne se nourrissent que d'herbes, et enfin ceux qui se donnent comme gens à l'esprit dérangé.

d'encadrement. Dans le patriarcat d'Antioche, sous Sévère, l'évêque est le garant des institutions monastiques et des dogmes ; il est également juge en cas de problème disciplinaire[97]. Il existe aussi un mouvement de régulation interne au monde monastique. Les règles attribuées à Rabbula d'Édesse (mort en 435) semblent constituer une première tentative de contrôle monastique. L'archimandrite est responsable de la discipline et de la direction spirituelle de son monastère. Lui-même est seul responsable de ses moines devant l'évêque. Il est désigné par ses frères mais son élection doit être avalisée par l'évêque. Dans le cas des complexes monastiques comme celui de Téléda, les filiales et la maison-mère sont placées sous l'autorité d'un seul abbé. Chaque communauté suit les préceptes recueillis à partir de l'exemple et de l'enseignement de son fondateur. Ceux qui rompent la communion avec leur monastère d'origine pour en fonder un nouveau (cas des Aposchistes en Palestine) se trouvent le plus souvent en difficulté, car même s'ils disposent de biens matériels, il leur manque la légitimité spirituelle. Cela naît du durcissement des querelles christologiques : les moines sont mobilisés au service de leur évêque. Entre 451 et 518, au sein même des monastères, un travail de codification se poursuit. Ce double mouvement, externe et interne, tend à rationaliser le mouvement monastique pour mieux le contrôler et le réguler selon trois principes. Un principe de qualité tout d'abord : les monastères ne doivent être des refuges ni pour ceux qui fuient les obligations mondaines ni pour les pauvres incapables de subvenir à leurs besoins. Un principe de stabilité ensuite : les moines sont dans l'interdiction de se déplacer sans l'autorisation explicite de leur supérieur. Un principe d'obéissance enfin, le supérieur du couvent délivre seul l'autorisation de quitter le monastère ; il peut s'opposer à ce qu'un moine de son établissement reçoive l'ordination des mains de n'importe quel évêque, et surtout, il surveille l'orthodoxie et sanctionne les erreurs. Dans le contexte d'une « législation monastique en devenir », les autorités adoptent donc le parti pris de la rationalisation où le monastère est considéré comme la meilleure forme de vie en retrait du monde afin de contrôler les moines gyrovagues notamment.

Du côté syro-oriental, le grand mouvement de réforme monastique qui aboutit à privilégier la forme cénobitique est plutôt à dater de la seconde moitié du VI^e^ siècle. En revanche, la conjonction de la poussée jacobite au VI^e^ siècle (explicable par les difficultés internes à ces communautés soumises à de fortes persécutions au VI^e^ siècle dans l'Empire de

97. Voir ALPI 2010, I, chapitre II : « Le clergé et les moines ».

Justinien) et d'un certain laisser-aller dans le monachisme syro-oriental aboutit à cet élan réformateur [98].

Cette évolution vers un cénobitisme normé trouve ses plus grands détracteurs parmi les moines, tel Isaac d'Antioche, originaire d'Amid, moine puis prêtre à Antioche, qui fustige les monastères devenus des palais et vitupère contre le luxe, la taille et les activités de ceux-ci, qui lui semblent contradictoires avec les valeurs premières du monachisme. Il critique aussi l'ascèse trop sévère et prône le retour au désert [99]. L'étude du grand mouvement de réforme d'Abraham de Kaškar a bien montré que la forme cénobitique est prônée dans un contexte de poussée jacobite et de relâchement des mœurs [100]. Mais elle correspond aussi à un problème récurent dans le monachisme syro-oriental. Le monachisme oriental se heurte à l'hostilité déclarée des autorités mazdéennes à l'idée de célibat ; les actes des conciles de l'Orient ne cessent de fluctuer sur la question du mariage des clercs mais aussi des moines : le mariage de tous les clercs, jusqu'au catholicos, fut légalisé (Barsauma, mort en 496, métropolite de Nisibe, épousa une religieuse, pourtant tenue par ses vœux). Il fallait donc élaborer une forme fixe pour les moines célibataires.

Quelle est la part des facteurs externes et internes dans ce processus de normalisation monastique ? Les écrits qui couvrent la fin du VI^e siècle et ensuite tout le VII^e siècle sont à étudier dans cette perspective. Les autorités ecclésiales et monastiques encouragent la forme cénobitique qui semble répondre à un parti pris de normalisation et de rationalisation permettant de mieux contrôler les moines. Dans le même temps, ces derniers revendiquent une filiation avec le monachisme égyptien. En revanche, cette revendication s'accompagne d'un travail d'appropriation, de justification et, dans une certaine mesure, de valorisation des nouvelles formes imposées [101]. Ainsi, le commentaire du *Livre d'Abba Isaïe* par Dadišo^c

98. JULLIEN 2008a.

99. VÖÖBUS 1960a, p. 147-150 et 1988, p. 82-94. VÖÖBUS 1959, p. 404-405.

100. JULLIEN 2008a.

101. Les histoires monastiques comme le *Livre de la chasteté* ou le *Livre des supérieurs* participent à l'élaboration d'une histoire propre à chaque monastère (cas de Mor-Gabriel dans le Tur ʿAbdin par exemple). Ce mouvement touche l'ensemble du monachisme tardo-antique qui acquiert de la sorte sa légitimité. Plus significatif, dans le monde syriaque, ce processus de réinterprétation avait laissé un vide que l'imagination a comblé. Ainsi, le *Livre de la chasteté*, au IX^e siècle, commence avec la vie de Mar Awgin, un pêcheur de perles égyptien qui aurait été envoyé en mission en Mésopotamie afin d'établir le monachisme. En réalité, ce prétendu fondateur n'est pas connu dans les sources des V^e et VI^e siècles et apparaît pour la première fois dans les documents historiques chez Dadišo^c Qatraya, à la fin du VII^e siècle (BROCK 1999, p. 27, JULLIEN 2008b).

Qatraya repose explicitement sur la tradition des Pères d'Égypte, conservée dans le *Paradis* syriaque, tout en proposant une justification théologique au moine errant que les canons monastiques ou conciliaires de l'époque considèrent comme un danger pour la communauté car ses pratiques semblent troubler l'ordre et représenter un danger d'immoralité. En outre, selon Dadišoᶜ, le passage de l'érémitisme au *cœnobion* est une conséquence numérique et non une différence de nature. Cela le conduit à envisager l'invention de la cellule comme une simple recréation des conditions de solitude et d'isolement à l'intérieur du monastère. Les systèmes communautaires, semi-communautaires et solitaires sont donc conçus dans un même ensemble. Il ajoute que la structuration en règles / lois / canons est une conséquence de l'addition de différentes manières d'envisager le retrait du monde : la règlementation semble ainsi découler d'un processus logique, rationnel et normal d'organisation.

Conclusion

Les *realia* du monachisme syriaque s'écartent peu de celles du monachisme de langue grecque de la période tardo-antique. L'évolution des formes de vie monastique en faveur de vastes structures communautaires closes semble également s'inscrire dans une tendance plus générale même s'il faut souligner d'importantes nuances régionales et temporelles. Au terme de cette étude, peut-on alors distinguer d'authentiques spécificités dans les formes de vie monastique en milieu syriaque ?

Si les *realia* et les formes de vies monastiques et ascétiques sont les mêmes, une spécificité du monachisme syriaque serait peut-être à chercher du côté des riches ouvrages de mystiques qui s'élaborent alors pour justifier l'état de solitude qui peut s'exercer de manière très différente, on l'a vu. Alors que, dans le monachisme de langue grecque, la vie monastique est conçue comme un état de perfectionnement pour accomplir l'idéal chrétien proposé à tous selon l'idéal des Pères cappadociens [102], le monachisme syriaque développe des théories différentes, notamment en termes de mystique. La richesse de la tradition mystique syro-orientale semble pouvoir constituer une réponse au prestige énorme que le monachisme égyptien avait gagné dans le monde gréco-romain chrétien au cours des Vᵉ et VIᵉ siècles et qui avait presque fait oublier aux Églises syriaques leur propre héritage proto-monastique [103].

102. Grégoire de Nysse notamment d'après TAYLOR 2007.
103. BROCK 1999, p. 26.

Bibliographie

Asceticon d'Abba Isaïe : René DRAGUET (trad.), *Les cinq recensions de l'Ascéticon syriaque d'Abba Isaïe I. Les témoins et leurs parallèles non-syriaques. Édition des logoi I-XIII*, Louvain (CSCO 289, Script. Syr. 120), 1968.

Basile de Séleucie, *Sainte Thècle* : André-Jean FESTUGIÈRE (éd. et trad.), *Sainte Thècle [Extraits. Saints Côme et Damien. Saints Cyr et Jean et saint Georges : collections grecques de miracles]*, Paris, 1971.

Cassien, *Institutions cénobitiques* : Jean-Claude GUY (trad.), *Jean Cassien, Institutions cénobitiques*, Paris (Sources chrétiennes 109), 2001.

Chronique de Séert : Addai SCHER, *Histoire nestorienne ou Chronique de Séert* II/1, Paris (Patrologia Orientalis 7), 1911.

Dadišoᶜ Qatraya, *Commentaire d'Abba Isaïe* : René DRAGUET (trad.), *Dadishoᶜ Qaṭraya, Commentaire du livre d'Abba Isaïe (logoi I-XV)*, Louvain (CSCO 326, Script. Syr. 144), 1972.

Fausse Vie de Jacques Baradée : Ernest-Walter BROOKS, *John of Ephesus, Lives of the Eastern Saints, Appendix*, Paris (Patrologia Orientalis 19/2), 1926.

Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* I-III : Ernest-Walter BROOKS, *John of Ephesus, Lives of the Eastern Saints*, Paris (Patrologia Orientalis 17/1), 1923. Ernest-Walter BROOKS, *John of Ephesus, Lives of the Eastern Saints*, Paris (Patrologia Orientalis 18/4), 1924. Ernest-Walter BROOKS, *John of Ephesus, Lives of the Eastern Saints*, Paris (Patrologia Orientalis 19/2), 1926.

Jean Rufus, *Plérophories* : François NAU (éd. et trad.), *Plérophories : témoignages et révélations contre le Concile de Chalcédoine / Jean Rufus, évêque de Maïouma*, Paris (Patrologia Orientalis 8), 1912.

Joseph Ḥazzaya, *Lettre sur les trois étapes de la vie monastique* : Paul HARB & François GRAFFIN (éd. et trad.), avec la coll. avec Micheline ALBERT, *Joseph Ḥazzāya, Lettre sur les trois étapes de la vie monastique*, Paris (Patrologia Orientalis 45/2), 1992.

Livre de la chasteté : Jean-Baptiste CHABOT (éd. et trad.), *Le livre de la chasteté composé par Jésusdenah, évêque de Baçrah*, Roma (Mélanges d'archéologie et d'histoire 16), 1896.

Le Paradis : Ernest Alfred Wallis BUDGE, *The Book of Paradise : Being the Histories and Sayings of the Monks and Ascetics of the Egyptian Desert*, 2 vols, London, 1904.

Šubḥalmaran, *Livre des dons* : David LANE, *The Book of Gifts*, Louvain (CSCO 612-613, Script. Syr. 236-237), 2004.

Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie* : Pierre CANIVET, *Théodoret de Cyr, Histoire des moines de Syrie*, Lyon (Sources chrétiennes 234), 1977. Pierre Canivet, *Théodoret de Cyr, Histoire des moines de Syrie*, Lyon (Sources chrétiennes 257), 1979.

Thomas de Marga, *Livre des supérieurs* : Ernest A. Wallis BUDGE, *The Book of Governors : the Historia monastica of Thomas, bishop of Marga, A.D. 840*, 2 vols, London, 1893.

Vie de Jean bar Aphtonia : François NAU (éd. et trad.), *Vie de Jean Bar Aphtonia*, Paris, 1902.

Vie de Daniel le Stylite : Hippolyte DELEHAYE, *Les Saints Stylites*, Bruxelles, 1923, p. 1-94.

Vie de Syméon Stylite : Robert DORAN, *The Lives of Simeon Stylites*, Kalamazoo, 1992.

ALPI 2010 : Frédéric ALPI, *La Route royale - Sévère d'Antioche et les Églises d'Orient (512-518)*, 2 vols, Beyrouth (Bibliothèque archéologique et historique 188).

ASSEMANI 1725 : Joseph S. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis clementino-vaticana* III/1, Roma.

BAKER 1968: Aelred BAKER, « Syriac and the Origins of Monasticism », *Downside Review* 86, p. 342-353.

BAUMSTARK 1968 : Anton BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Berlin.

BROCK 1973 : Sebastian BROCK, « Early Syrian Asceticism », *Numen* 20, p. 1-19.

BROCK 1977 : Sebastian BROCK, « Greek into Syriac and Syriac into Greek », *Journal of the Syriac Academy* 3, p. 406-422. (reimpr. dans *Syriac Perspectives in Late Antiquity*, Aldershot (Variorum Reprints), 1984).

BROCK 1980 : Sebastian BROCK, « Notes on Some Monasteries on Mount Izla », *Abr-Nahrain* 19, p. 1-19.

BROCK 1982 : Sebastian BROCK, « From Antagonism to Assimilation : Syriac Attitudes to Greek Learning », dans N. Garsoïan, T. Mathews & R. Thompson (éds), *East of Byzantium : Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington, p. 17-34 (réimpr. dans *Syriac Perspectives in Late Antiquity*, Aldershot (Variorum Reprints), 1984).

BROCK 1999 : Sebastian BROCK, « Le monachisme syriaque : histoire et spiritualité », *Le monachisme syriaque : du VII^e siècle à nos jours*, Antélias (Patrimoine syriaque 6), p 21-31.

BROCK 1999-2000 : Sebastian BROCK, « Syriac writers from Bet-Qatraye », *ARAM* 11-12, p. 85-96.

BROWN 1982 : Peter BROWN, « The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity », *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley.

CALLOT & GATIER 2004 : Olivier CALLOT & Pierre-Louis GATIER, « Les stylites de l'Antiochène », *Topoi* Suppl. 5, p. 573-596.

CAMERON 1994 : Averil CAMERON, *Christianity and the Rhetoric of Empire : The Development of Christian Discourse*, Berkeley.

CASEAU 2008 : Béatrice CASEAU, « Monastères et banquets à Byzance », dans J. Leclant, A. Vauchez & M. Sartre (éds.), *Pratiques et discours alimentaires en Méditerranée de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris (Cahiers de la villa Kérylos 19), p. 223-269.

CHITTY 1966 : Derwas James CHITTY, *Et le désert devint une cité. Une introduction à l'étude du monachisme égyptien et palestinien dans l'Empire chrétien*, Abbaye de Bellefontaine.

DAUVILLIER 1956 : Jean DAUVILLIER, « L'expansion de l'Église syrienne en Asie centrale et en Extrême-Orient », *L'Orient syrien* 1 (1956), p. 76-87.

DESREUMAUX 2009 : Alain DESREUMAUX, « La figure du roi Abgar d'Édesse », dans L. Greisiger, C. Rammelt, J. Tubach & D. Hass, *Edessa in hellenistich-römischer Zeit. Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West. Beiträge des internationalen Edessa-Symposiums in Halle an der Saale, 14.-17. Juli 2005*, Beyrouth (Beiruter Texte und Studien 116), p. 31-45.

ESCOLAN 1999 : Philippe ESCOLAN, *Le monachisme syrien du IV^ème au VII^ème siècle : un monachisme charismatique*, Paris (Théologie historique 109).

FESTUGIÈRE 1959 : André-Jean FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne, Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris.

FESTUGIÈRE 1961 : André-Jean FESTUGIÈRE, *Les Moines d'Orient* II. *Les moine de la région de Constantinople - Callinicus, « Vie d'Hypatios » - Anonyme, « Vie de Daniel le Stylite » par Callinicos*, Paris (Antiquariat).

GUILLAUMONT 1969 : Antoine GUILLAUMONT, « Le nom des Agapètes », *Vigiliae Christinae* 23, p. 30-37.

GUILLAUMONT 1979 : Antoine GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme ancien*, Abbaye de Bellefontaine.

HIRSCHFELD 1992 : Yizhar HIRSCHFELD, *The Judaean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, New Haven-Londres.

HOFFMANN 1886 : Georg HOFFMANN, *Syrisch-Arabische Glossen. Erster Band. Autographie einer Gothaischen Handschrift enthaltend Bar Ali's Lexicon von Alaf bis Mim*, Kiel.

JARGY 1951 : Simon JARGY, « Les "fils et les filles du Pacte" dans la littérature monastique syriaque », *Orientalia Christiana Periodica* 17, p. 304-320.

JULLIEN 2006 : Florence JULLIEN, « Rabban-Šāpūr, un monastère au rayonnement exceptionnel. La réforme d'Abraham de Kaškar dans le Bēth-Hūzāyē », *Orientalia Christiana Periodica* 72, p. 333-348.

JULLIEN 2008a : Florence JULLIEN, *Le monachisme en Perse, La réforme d'Abraham le Grand, Père des moines de l'Orient*, Louvain (CSCO 622, Subsidia 121).

JULLIEN 2008b : Florence JULLIEN, « Aux sources du monachisme oriental. Abraham de Kashkar et le développement de la légende de Mar Awgin », *Revue de l'Histoire des Religions* 225, p. 37-52.

LASSUS 1947 : Jean LASSUS, *Sanctuaires chrétiens de Syrie : essai sur la genèse, la forme et l'usage liturgique des édifices du culte chrétien, en Syrie, du III^e^ siècle à la conquête musulmane*, Paris (Bibliothèque archéologique et historique XLII).

MILLAR 2005 : Fergus MILLAR, « The Theodosian Empire (CE 408-450) and the Arabs : Saracens or Ishmaelites ? », dans E. Gruen (éd.), *Cultural Borrowings and Ethnic Appropriations in Antiquity*, Stuttgart, p. 297-314.

MILLAR 2006 : Fergus MILLAR, « Alexander's Legacy : the Impact of the Greek Language East of the Euphrates », *Ancient West and East* 5, p. 287-296.

MINGANA 1934 : Alphonse MINGANA, *Early Christian Mystics*, Cambridge (*Woodbrooke Studies* 7).

MORARD 1973 : Françoise-E. MORARD, « Monachos, moine. Histoire du terme grec jusqu'au 4^e^ siècle », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 20, p. 329-425.

PATRICH 1995 : Joseph PATRICH, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries*, Washington D.C. (Dumbarton Oaks Studies 32).

ROUSSEAU 1978 : Philip ROUSSEAU, *Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassien*, Oxford.

ROUSSEAU 1997 : Philip ROUSSEAU, « Excentrics and coenobites in the Late Roman East », *Byzantinische Forschungen* 24, p. 35-50.

TARDY 1986 : René TARDY, *Najran : chrétiens d'Arabie avant l'Islam*, Beyrouth.

TAYLOR 2007 : David TAYLOR, « Les pères Cappadociens dans la tradition syriaque », dans A. Schmidt & D. Gonnet (éds.), *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*, Paris (Études Syriaques 4), p. 43-61.

TISSERANT 1955 : Eugène TISSERANT, « L'Église nestorienne », dans S. Pop (éd.), *Recueil Cardinal Tisserant* I, Louvain, p. 139-317.

VAN ESBROECK 1999 : Michel VAN ESBROECK, « Le monachisme syriaque », *Le monachisme syriaque : du VII^e^ siècle à nos jours*, Antélias (Patrimoine syriaque 6), p. 71-80.

VÖÖBUS 1958, 1960a, 1988 : Arthur VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of the Culture in the Near East* I. *The Origins of Asceticism. Early Monasticism in Persia*, Louvain (CSCO 184, Subsidia 14), 1958. Arthur VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient, A Contribution to the History of the Culture in the Near East* II. *Early Monasticism in Mesopotamia and Syria*, Louvain (CSCO 197, Subsidia 17), 1960a. Arthur VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of the Culture in the Near East* III, Louvain (CSCO 500, Subsidia 81), 1988.

VÖÖBUS 1959 : Arthur VÖÖBUS, « Sur le développement de la phase cénobitique et la réaction dans l'ancien monachisme syriaque », *Recherches de science religieuse* 47, p. 401-407.

VÖÖBUS 1960b : Arthur VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism*, Stockholm (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 11).

VÖÖBUS 1961 : Arthur VÖÖBUS, « The Institution of the Benai Qeiama and Benat Qeiama in the ancient Syrian Church », *Church History* 30, p. 19-27.

LE MONACHISME FÉMININ EN MILIEU SYRIAQUE

Florence JULLIEN
École pratique des Hautes Études V, Paris - LEM, UMR 8584

Que d'atermoiements, que de précautions chez les narrateurs syriaques lorsqu'il s'agit d'évoquer la figure de la femme consacrée, hésitations imputables aux préjugés sociaux de leur milieu [1]. Le synode syro-oriental de Mar Abba en 544 laisse entendre que l'idéal monastique est d'abord masculin [2]. C'est ce qui explique sans doute en partie la fréquence des récits mettant en scène des femmes prenant un habit d'homme pour suivre une vie monastique. La structure de ces histoires répond d'ailleurs à un schéma répétitif [3] qui transcende le temps et les différentes traditions littéraires : fuite du monde ; dissimulation sous des habits religieux masculins pour entrer au monastère ou s'adjoindre à un groupe d'ascètes ; puis dévoilement de la « supercherie » et intervention divine pour exalter les vertus de la protagoniste [4]. L'exemple est bien connu pour sainte Thècle [5]. Agnes Smith Lewis a publié plusieurs narrations développant ce thème, narrations tirées d'un palimpseste du Sinaï écrit par le moine Jean le reclus de Bet-Mar Qanun, un monastère de l'Antiochène, en 778 [6]. Euphrosyne, désireuse d'entrer au couvent, se revêt

1. Voir, pour exemple, les stéréotypes sociaux chez un Théodoret de Cyr, ASHBROOK HARVEY 1996, p. 75.
2. Toute « femme qui, sous prétexte de *pratiques vertueuses* ou *en signe de perfection* change[rait] la forme convenable des vêtements et revêti[rai]t l'habit masculin » sera anathème, *Synodicon orientale*, p. 546 ; trad. p. 556 (canon 8).
3. Ainsi que le remarquait déjà ANSON 1974, p. 1-32. Cf. ASPEGREN 1990.
4. F. Briquel Chatonnet a montré dans un récent article le prolongement ultime de cette thématique dans une hymne vantant la transformation d'une jeune fille en garçon, BRIQUEL CHATONNET 2009. Voir TARDIEU *sous presse*.
5. DAGRON 1978 ; DAVIS 2001.
6. SMITH LEWIS 1900, p. V ; p. VIII-IX.

Le monachisme syriaque, F. JULLIEN (éd.), Paris, 2010 (Études syriaques 7), p. 65-87.

de vêtements d'homme, et prend le nom de Smoragdo (l'émeraude)[7]. Eugénie[8] ou Marine[9] changent leur identité et leur nom pour devenir moines parmi les moines[10]. Celle qui se dissimule derrière le nom de « Matthieu l'eunuque » dans un couvent de la région d'Édesse est une femme qu'un abbé du nom d'Étienne a accueillie dans son monastère pour la préserver des dangers de la vie du monde, sans que les frères se doutent de son identité[11]. Il serait intéressant de voir si dans les textes syriaques on trouve, comme en milieu byzantin, outre ces travestissements volontaires, un changement de l'apparence physique apporté par les rigueurs de la vie ascétique à ces femmes rendues alors si méconnaissables que leurs contemporains les assimilent à des hommes[12].

L'optique d'un idéal monastique avant tout masculin explique que les rares personnalités féminines présentées par les rédacteurs soient alors qualifiées de « viriles » (ܥܬܝܬܐ ܓܒܪܝܬ, *'ntt' gbrnyt'*[13]). Avant de commencer l'histoire de Marie l'anachorète, Jean d'Asie justifie le choix de cette biographie en présentant la protagoniste comme

> « une femme qui, selon la nature, avait la forme des femmes, mais qui portait en elle-même la personnalité, l'âme et la volonté non seulement d'hommes ordinaires mais des plus vaillants et des plus forts »[14].

Dans son *Livre de la perfection*, Martyrius Sahdona légitime en une longue introduction de cinq paragraphes la description qu'il va faire de la vie de la bienheureuse Širin, ayant bien conscience d'aller à contre-courant de la pensée de son temps ; et c'est avec une certaine humilité qu'il reconnaît les qualités éminentes de celles qu'il appelle « les femmes divines »[15]. Peu courant est finalement l'engagement d'un Jean d'Éphèse

7. Mais sa beauté la dessert et le supérieur lui intime l'ordre de vivre en réclusion au sein du monastère, SMITH LEWIS 1900, p. 46-59.

8. SMITH LEWIS 1900, p. 1-35.

9. SMITH LEWIS 1900, p. 36-45.

10. Récit tirés des Apophtegmes comme les *Vie et ascèse d'Anastasie la Patrice*, ou dans une histoire de l'Abba Besarion (IV, Alphabetikon 159), WIPSZYCKA 2009, p. 602-603.

11. CAÑELLAS & VIRGULIN 1999, p. 766.

12. Apollinaria/Dorothée par exemple, ou Athanasia/Athanasius que son mari ne reconnaît plus, *Vie de sainte Athanasie*, p. 179-195. TALBOT 1996.

13. Expression que nous trouvons par exemple chez *Martyrius (Sahdona), Livre de la perfection*, Traité III, § 80, p. 49 ; trad. p. 49.

14. BROOKS 1924, p. 559 [357].

15. *Martyrius (Sahdona), Livre de la perfection*, Traité III, §§ 64-68, p. 44-45, p. 49 ; trad. p. 44-45 et p. 49.

qui, s'abritant derrière les propos de Saint Paul, énonce que dans le Christ Jésus, il n'y a plus ni homme ni femme (Ga 3,28) [16].

Un synode syro-oriental tenu en 605 à Séleucie-Ctésiphon rappelle deux statuts différenciés de la femme consacrée : celle qui vit en clôture dans un couvent comme moniale et celle qui remplit une tâche déterminée au bénéfice d'une église paroissiale [17]. La littérature canonique et les synodes syro-orthodoxes établissent eux aussi une distinction nette entre les consacrées, les moniales proprement dites étant établies dans des structures conventuelles [18]. Différents statuts sont observables dans le courant ascétique féminin en monde syriaque au sein duquel s'épanouit le mouvement monastique (*iḥidayuta*). Les histoires monastiques, les actes synodaux et les textes hagiographiques permettent d'en mieux saisir les contours - au-delà des *topoi* traditionnels de l'hagiographie, décelables derrière les procédés d'écriture : vierges consacrées d'une beauté exceptionnelle que les persécuteurs cherchent à séduire (Tarbo, Martha fille de Pusiy, Fébronie) ; courtisanes et autres magdaléennes converties et repentantes, laïques consacrées (la nièce d'Abraham de Qidun par exemple, l'histoire de la saltimbanque du chapitre 52 de Jean d'Éphèse, ou encore celle de Pélagie d'Antioche) ; veuves pieuses qui adoptent une vie d'ascèse [19]. D'aucuns ont montré l'importance des vœux liant la plupart de ces femmes à la communauté

16. BROOKS 1923,p.166[166].C'est ce même verset de *Galates* que cite Pallade à propos des frères et sœurs de la fraternité double fondée par Sisinnios en Égypte, loués pour leur vie vertueuse, *Histoire lausiaque*, chap. 49, cité par ELM 1994, p. 186.

17. Voir *Synodicon orientale*, p. 212 ; trad. p. 477.

18. *The Synodicon in the West syrian Tradition* II, p. 225, p. 249-250 et p. 255 ; trad. p. 238, p. 263, p. 269. Pareille distinction se retrouve par exemple dans le récit des martyrs chrétiens de Najran restitué par la seconde lettre de Siméon de Bet-Aršam où les moniales sont mentionnées spécifiquement au côté des filles du Pacte. SHAHID 1971, p. XVII-XVIII. Texte publié également par BROCK & ASHBROOK HARVEY 1987, p. 108.

19. Ces femmes étaient assignées à une église, se livrant à la prière, spécialement nocturne, et au silence en solitude. *The Synodicon in the West syrian Tradition* I, p. 144 ; trad. p. 141-142. Le statut des veuves consacrées, qui avaient un rôle social important dans la communauté ecclésiale séculière, détermine des activités précises, et depuis longtemps établies ; voir par exemple le 4e canon du *Testament de Notre-Seigneur* : *The Synodicon in the West syrian Tradition* I, p. 40 et p. 23-24 ; trad. p. 57 et p. 43-45. Cette question est abordée essentiellement à travers les *Constitutions apostoliques* et la *Didascalia apostolorum* par SALACHAS 1996, p. 249-260. Sebastian Brock et Susan Ashbrook Harvey ont commodément réuni quelques biographies dans leur volume sur les saintes femmes de l'Orient syrien, le plus souvent des *bnat qyama*. Traductions de vies de plusieurs ascètes des premiers siècles par SMITH LEWIS 1900.

chrétienne, leur engagement dans des œuvres caritatives et leur indépendance d'action [20]. D'autres, sans prononcer de vœux formels, et tout en restant dans la vie séculière, s'adonnent à une vie de pénitence et de prière : ainsi Širin ou encore Marie d'Amid qui, d'après ce qu'en dit son contemporain Jean d'Éphèse, suit une trajectoire originale en partant, mendiante, à Jérusalem, pour vivre une existence de pénitence [21].

Ces préliminaires posés, je m'attarderai surtout sur le monachisme plutôt que sur le courant ascétique féminin, bien attesté dès le IIIe-IVe siècle, sachant que certains traits de cette ascèse se sont maintenus et développés conjointement à une évolution vers une institutionnalisation du monachisme au sein de la société. Ma réflexion portera davantage sur les cadres institutionnels où se développa ce monachisme féminin, thématique peu explorée, en milieu syriaque : trouve-t-on des fondatrices de monastères ? Quels sont leurs profils ? Y a-t-il des échanges, avec les couvents masculins ? Observe-t-on des caractéristiques de la vie interne des communautés féminines ? Ces moniales ont-elles des fonctions spécifiques ? Il faut cependant garder à l'esprit que la documentation sur cette thématique n'est pas généreuse et, je l'ai dit, souvent orientée.

Des femmes fondatrices

D'une manière générale, la documentation comporte assez peu de traces de monastères féminins dans l'aire de culture syriaque pour les périodes tardo-antique et médiévale.

Dans un passage du décret de 585 sous le catholicos Išoʿyahb Ier, l'assemblée des évêques de Perse émet un curieux avis : « S'il est possible, qu'il n'y ait aucun couvent de femmes ». Si toutefois l'on devait en fonder un, une condition suspensive est émise : les religieuses seront regroupées autant que possible et ne devront pas vivre isolément [22]. Les structures sont caractérisées par une clôture (réclusion ou cœnobia) [23]. Pour la majorité des cas de fondation, il s'agit, comme en Égypte par exemple,

20. ASHBROOK HARVEY 1996, p. 72-74. Voir aussi ASHBROOK HARVEY 1983. Je saisis l'occasion de remercier Susan Ashbrook Harvey pour nos échanges. Ses travaux sur les femmes dans la tradition syriaque portent essentiellement sur les filles du Pacte et sur le milieu syro-orthodoxe chez Jean d'Éphèse. Cf. GRIFFITH 1995, p. 220-245.

21. Elle pratique tous les exercices de la vie ascétique : jeûnes, vigiles, prière constante, isolement et silence. BROOKS 1923, p. 170 [170].

22. *Synodicon orientale*, p. 146 ; trad. p. 407.

23. Et même les femmes désireuses de mener une vie ascétique d'extérieur avaient soin de s'entourer d'un mur protecteur. Voir Théodoret de Cyr, CANIVET 1979, p. 73.

d'initiatives individuelles[24] ; toutefois, dans les passages que j'ai pu étudier, ces fondations féminines ne sont pas le seul fait de laïques mais aussi parfois de religieuses.

Dans sa version actuelle, la première notice de ce que son éditeur Jean-Baptiste Chabot a intitulé le *Livre de la chasteté*, rédigé au IXe siècle par Išoᶜdenaḥ de Basra, conserve parmi l'énumération des disciples de Mar Awgin qui furent des fondateurs de monastères les noms des deux propres sœurs de Mar Awgin, Thècle et Stratonice[25]. Il faut par ailleurs relever dans cet ouvrage la mention de deux autres religieuses fondatrices, les seules femmes pour lesquelles l'auteur ait rédigé des notices spécifiques : il s'agit de Dawdaï et d'Adur-manag (un nom à composante perse) qui vécurent à Ḥira avant le IXe siècle[26]. Ajoutons pour le VIe siècle Ḥana-Išoᶜ, moniale présentée par l'auteur de l'*Histoire de Rabban Bar ᶜEdta* comme fondatrice d'un couvent dans la région de Marga[27].

Rares mais cependant bien attestés sont les exemples de femmes laïques consacrées qui fondèrent des monastères. Dans le lemme introductif du *Livre de la chasteté* où il expose son projet d'écriture, l'évêque de Basra a soin de faire une mention spéciale de ces séculières bienfaitrices :

> « Par la vertu de Notre-Seigneur Jésus-Christ, nous commençons à écrire l'histoire abrégée de tous les Pères qui ont fondé des couvents dans l'empire des Perses et des Arabes, de tous les Pères qui ont écrit des livres sur l'institution monastique, de quelques saints métropolitains et évêques qui ont fondé des écoles, ou bien écrit des livres sur les institutions monastiques, ou établi des couvents dans la région de l'Orient, et de quelques séculiers vertueux, hommes et femmes, qui ont établi des couvents et des monastères »[28].

24. ALBARRÁN MARTÍNEZ 2009, I, p. 554 (inédit). Je remercie Anne Boud'hors de m'avoir permis de consulter ce travail.

25. *Livre de la chasteté*, p. 2 ; trad. p. 4, § 1.

26. *Livre de la chasteté*, p. 69, trad. p. 58, § 132 ; p. 70, trad. p. 58, § 134. Une religieuse comme Hélène, dont on sait peu de chose sinon qu'elle était la sœur de Siméon supérieur du couvent de Mar Yozedeq dans le pays de Qardu, est mentionnée en vertu de ses prouesses ascétiques et de ses longs jeûnes, *Livre de la chasteté*, p. 70 ; trad. p. 58, § 133. Mais J.-B. Chabot souligne qu'elle n'a pas fondé de couvent ni écrit sur la vie monastique, éléments qui auraient pu justifier qu'elle puisse avoir une notice indépendante (§ 133). C'est pourquoi, par souci de conformité avec le dessein scripturaire de l'auteur énoncé dans le titre du *Livre*, il propose de corriger le texte du manuscrit en dénombrant 140 notices au lieu de 141, p. 59.

27. *Histoire de Rabban Bar ᶜEdta*, p. 580 ; trad. p. 203. FIEY 1965, p. 278-280.

28. *Livre de la chasteté*, p. 1 ; trad. p. 4.

Išoᶜdenaḥ évoque ainsi la figure de Koh-duxt, qualifiée de bienheureuse, qui, avec sa fille, « jeta les fondements d'un ܕܝܪܐ *dayro* » en Bet-Nuhadra. Notons, fait qui mérite d'être souligné, que ces deux femmes sont proposées comme images de sainteté à des moines. Le contexte de cette notice les met au centre d'un discours prophétique prononcé à l'intention de Rabban Baᶜut, disciple du célèbre Mar Yonan de Bar Tura (un proche d'Abraham de Kaškar), à qui Dieu fit connaître par un songe sa destinée, l'invitant à quitter sa vie de réclusion pour faire revivre un monastère : « Tu dormiras avec une mère et sa fille », lui est-il révélé ; à sa mort, son corps fut en effet « déposé aux pieds des saintes », dit le texte, « et ainsi fut accomplie la prophétie »[29]. La terminologie usitée suggère-t-elle que Koh-duxt et sa fille vécurent elles-mêmes comme moniales dans ce monastère ?

Le cas de la veuve Euphémie dont parle Jean d'Asie est aussi exemplaire. Dans le contexte d'expulsion des moines syro-orthodoxes de leurs monastères conséquemment à la politique patriarcale antiochéenne et impériale soutenant le parti pro-chalcédonien[30] (première moitié du VI^e^ siècle), Euphémie décide d'accueillir à Tella l'une de ces communautés dépossédées. À cet effet, elle loue des pièces spacieuses dont elle réaménage l'ordonnancement de manière à reconstituer un monastère. Elle fait édifier un martyrion doté de tout le mobilier liturgique (icônes, vases sacrés, coffres mais aussi nattes, rideaux – pour le chancel ? – et tapis) et veille à ce qu'un exemplaire des saintes Écritures s'y trouve[31]. Près de vingt moines viennent s'y installer à ses frais, elle-même les fournissant en denrées (lentilles, pain, légumes verts)[32]. Fait à noter, Euphémie et sa fille, qui partage sa vie de consécration et d'ascèse domestique[33], se tiennent à l'écart, conservant pour elles-mêmes une pièce intérieure (ܬܘܢ ܒܝܬ ܚܕ ܓܘܐ *twn' ḥd gwy'*), cachée à la vue des frères – vraisemblablement pour suivre les offices. Ce profil entre dans le cadre d'un prototype littéraire, celui de la femme riche et charitable, profil que l'on retrouve dans plusieurs récits des *Actes*

29. *Livre de la chasteté*, p. 54-55 ; trad. p. 46, § 103.

30. Éphrem d'Antioche engagea une persécution contre les syro-occidentaux sous son gouvernement patriarcal (529-544).

31. Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* I, p. 177 [177].

32. Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* I, p. 178 [178].

33. Cette forme pré-monastique d'ascèse (représentée par exemple par ces Romaines pieuses formant l'entourage de saint Jérôme en Palestine) ne disparaît pas après l'éclosion des monastères féminins. Il en est de même dans le contexte de l'ascétisme féminin en Égypte, davantage codifié et qui a donné naissance à un genre littéraire particulier. Voir WIPSZYCKA 2009, p. 593-594.

des martyrs perses sous le visage de Yazdan-duxt d'Arbèles (histoires des 120 martyrs, des 40 martyrs) ou de la veuve anonyme elle aussi de cette ville à l'époque de Šabur II (dans l'histoire d'Aqebšma et de ses compagnons), et dont le rôle rejoint celui de la légendaire Lucine des passionnaires latins [34]. Notons que cette ascèse domestique est très libre de forme : exercices de piété, d'ascèse, habillement, contacts avec l'extérieur, sont laissés à l'appréciation de chacune.

Troisième type de fondatrice que nous rencontrons dans la documentation : la femme commanditaire. Certains couvents ne sont connus dans la toponymie, relayée par les sources, que par le nom de la femme ayant ordonné les travaux de construction : c'est le cas, d'après la tradition, de l'église-couvent de Qonie, la sœur du roi que guérit l'apôtre Mar Mari, ou encore, là d'un point de vue plus historique, de Dayr Širin par exemple. L'implication de Širin la souveraine favorite du roi Khosrau II (590-628) dans cette fondation est un fait notable. Le roi des Perses fit en effet édifier au début de son règne une grande église et un château dans le pays de Bet-Lašphar pour son épouse qui était chrétienne, ainsi que le rapporte par exemple la *Chronique de Séert* [35]. La *Chronique du Ḥuzistan* évoque une structure plus vaste, un monastère [36] situé près de Hulwan, ce que confirme Thomas de Marga dans son *Livre des supérieurs* [37]. Mais il semblerait que ce couvent ait été peuplé par des moines et non par des moniales. De plus, le vocable initial n'a pas été retenu par la tradition scripturaire : la qualité des fondateurs a finalement prévalu dans la transmission du nom [38].

34. JULLIEN C. 2004, p. 254. *Acta Martyrum et Sanctorum syriace* II, p. 378-379.

35. *Chronique de Séert* II/2, p. 466 [146]-467 [147].

36. « Gabriel de Singar menaçait grandement les orthodoxes [c'est-à-dire les syro-orientaux] et expulsa les nôtres du monastère de Širin et d'autres [couvents], et il y fit résider des adeptes du parti des hérétiques », *Chronique du Ḥuzistan*, texte syr. p. 22 ; trad. p. 20. JULLIEN 2009, p. 169. Les sources syriaques ne sont pas d'accord sur le réinvestissement par les syro-occidentaux de ce monastère, qui a pu rester aux mains des syro-orientaux ; en ce cas, il faudrait comprendre cette mention par l'auteur de la *Chronique anonyme* comme un élément de polémique à un moment où les prises de couvents entre les deux partis se multipliaient. Voir plus bas n. 52.

37. Thomas de Marga, *Livre des supérieurs*, p. 47 ; trad. p. 80-82, Livre I, chapitre 23. L'historien signale que Khosrau souhaita munir ce monastère d'ouvrages liturgiques et dépêcha pour cela dans la ville d'Édesse le fils de son grand argentier Yazdin, Šamta, lui demandant de rapporter des copies des Saintes Écritures, des livres de prières et des lectionnaires.

38. Voir la réflexion de J. M. Fiey quant à une éventuelle dédicace de ce monastère à saint Serge, FIEY 1961, p. 112-113, Appendice I.

Les relations entre couvents masculins et féminins

Observe-t-on des échanges entre fondations féminines et fondations masculines ? Tous les textes synodaux et canoniques interdisent aux femmes de résider dans un couvent d'hommes et *vice versa*, sous peine d'être dépouillé(e)s de l'habit religieux [39]. Communications et rencontres sont strictement réglementées par les canons (8 et 9 des actes du synode syro-oriental de 585) et seul un motif urgent et pour un laps de temps très court peut justifier un séjour dans un monastère de sexe opposé (exceptions faites chez les femmes pour l'évêque, le prêtre officiant, l'ouvrier ou le médecin) [40]. Ces principes de précaution, sans cesse réitérés à partir de la fin du V^e^ siècle et tout au long du VI^e^, trahissent souvent le souci des évêques face aux activités des messaliens en Mésopotamie et Babylonie [41] au sujet desquels reproche est fait de s'apparenter à des moines « revêtus de l'habit trompeur des ascètes et des religieux » qui « pervertissent la conscience des fidèles et captivent des femmes plongées dans le péché » [42] ; on les accuse de faire scandale en vivant une vie communautaire mixte. Le synode de Sabrišo^c^ (596) va même jusqu'à tenir pour assez problématique la proximité géographique de couvents masculins et féminins dans un diocèse, enjoignant les évêques à la vigilance [43].

En dépit de ces condamnations et mises en garde, plusieurs textes suggèrent cependant l'instauration de relations privilégiées entre des monastères de moines et de religieuses. Des indices laissent par exemple penser à des services liturgiques rendus par une communauté de frères à

39. Canon 8 du synode de 585 par exemple, *Synodicon orientale*, p. 145-146 ; trad. p. 406-407. Voir aussi déjà dans les canons de Rabbula : le premier canon énonce « par-dessus tout » que les moines interdisent l'accès aux femmes. *The Synodicon in the West syrian Tradition* I, p. 156 ; trad. p. 152.

40. *Synodicon orientale*, p. 145-146 ; trad. p. 406-407. Plus tard, les canons de l'Église syro-occidentale fixent à l'âge de 7 ans l'interdiction aux hommes de pénétrer dans un couvent féminin. Voir le canon 7 du patriarche Ignatios (878-883), *The Synodicon in the West syrian Tradition* II, p. 55 ; trad. p. 58. L'histoire d'Onésima fait état de la venue exceptionnelle d'un abbé dans le couvent de Sedrarum (Égypte) où elle se trouve, cet abbé ayant obtenu une autorisation de l'évêque local, SMITH LEWIS 1900, p. 66. Mêmes recommandations strictes dans les règles de Schenoute ou de Pakhôme.

41. *Synodicon orientale*, p. 53-56, trad. p. 301-303 ; p. 115-116, trad. p. 374-375 ; p. 144-145, trad. p. 406-407 ; p. 196-197, trad. p. 456-457.

42. *Synodicon orientale*, p. 115-116 ; trad. p. 374-375. STEWART 1991 ; CANER 2002. Synthèse chez GUILLAUMONT 1980, col. 1074-1083.

43. *Synodicon orientale*, p. 199 ; trad. p. 459.

un couvent de moniales. Nous le devinons à travers l'une ou l'autre notation, par exemple dans l'histoire du moine Samuel. Ce dernier, connu grâce aux vies des saints orientaux de Jean d'Éphèse, était originaire d'Osrhoène et s'était fait le disciple d'un ascète du nom de Maro aux environs de Gaza en Palestine. Sa sœur quitta les environs d'Édesse pour venir s'établir dans un couvent de la même région, situé entre Gaza et Ascalon, dont elle devint supérieure. Un exil forcé au désert d'Alexandrie devait disperser les deux communautés pendant quinze ans ; suite à des circonstances fortuites, les religieux rencontrent un jour quelques moniales sur leur nouveau lieu d'ascèse et les reconnaissent[44] – signe de relations jadis entretenues entre les deux couvents. Jean d'Éphèse rapporte le cas d'un monastère double : Thomas d'Arménie, satrape des districts de « Syrie et d'Arménie »[45], décida de quitter ses fonctions, distribua ses biens et, de concert avec son épouse Maria, construisit une structure monastique pour toute leur maisonnée (enfants, esclaves et hommes libres de leur entourage désireux de suivre ce mode de vie). Il nous est dit que deux sites accueillaient l'un la communauté des hommes, l'autre celle des femmes[46]. Ce cas familial paraît plutôt exceptionnel pour l'époque sassanide aux VI^e^-VII^e^ siècles, alors que la structure même de ces monastères doubles semble avoir été plus répandue en Égypte dès le IV^e^ siècle, les relations entre couvents masculins et féminins restant toutefois essentiellement de type économique[47]. On sait que le vingtième canon du concile de Nicée II (787) refuse les nouvelles fondations de monastères de ce type ; pour ceux qui existaient déjà, les règlementations attribuées à Basile de Césarée[48] devaient être appliquées plus rigoureusement, spécialement du point de vue des fréquentations et des échanges.

Autre exemple dans la montagne de Bar Tura au voisinage de la ville de Singar, au tournant du VII^e^ siècle. Išoʿdenaḥ raconte comment les religieux du monastère d'Abba Yonan quittèrent un jour leur couvent « à cause de la perturbation de la contrée». Yonan « et tous ses fils spirituels » se rendirent alors au monastère de la religieuse Haduḥ-duxt où ils séjournèrent sept années durant[49]. Dès le VI^e^ siècle en effet, la montagne de Singar fut le théâtre d'affrontements doctrinaux, région

44. Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* II, p. 551 [349]-552 [350].

45. Cette désignation ne correspond pas à une circonscription administrative précise.

46. Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* I, p. 283 [283]-298 [298].

47. ALBARRÁN MARTÍNEZ 2009, I, p. 650-652 (inédit).

48. Sur cette question voir SALACHAS 1996, p. 260 et n. 21. Voir pour l'époque moderne MOHASSEB SALIBA *sous presse*.

49. *Livre de la chasteté*, p. 31 ; trad. p. 27, § 49.

dans laquelle des communautés messaliennes et syro-orthodoxes étaient fortement implantées[50]. Un rapprochement avec d'autres notices de moines contemporains, en particulier celle concernant Bar Qusré, laisse penser que ces rivalités entre communautés christologiques, parfois jusqu'à l'affrontement direct, seraient à l'origine de ce départ – les appropriations de couvents d'obédience adverse n'étant pas cas isolés[51]. On ne sait rien d'Haduḥ-duxt sinon qu'elle vivait dans un couvent, ܕܝܪܐ, *dayro*[52]. L'épisode semble en tout cas révélateur de relations privilégiées entre ces deux couvents, et spécialement entre le *rišdayro* Yonan et Haduḥ-duxt, sans doute elle-même prieure (Yonan mourut par ailleurs dans cette structure).

Je relève un même cas dans l'histoire de Rabban Bar ʿEdta : contraint de quitter son premier monastère d'attache, Bar ʿEdta, avant de partir en mission pour réaliser une nouvelle fondation, se rend au couvent de sa sœur pour lui faire ses adieux. Celle-ci déclare vouloir partir avec l'équipe missionnaire ; si des raisons de convenance lui sont objectées, promesse est faite de venir la chercher lorsque le monastère serait établi. Dans un premier temps, on la charge de prier pour le bon déroulement de la mission ; puis Bar ʿEdta envoie un jeune frère de 22 ans, Mebarakh, accompagner la religieuse déjà âgée dans son déplacement. On constate à travers cet exemple une liberté d'action assez singulière.

La documentation relative aux monastères féminins en Égypte (de type pakhômien, chez Schenoute, ou même les monastères indépendants), montre clairement que les couvents de femmes étaient dirigés par des moines chargés d'assurer la direction effective, les abbesses supérieures n'ayant finalement qu'une autorité très relative[53]. Les sources syriaques n'offrent pas une telle image.

50. Cf. FIEY 1977, p. 270-271.

51. *Livre de la chasteté*, p. 32 ; trad. p. 28, § 50. Voir JULLIEN 2008a, p. 29-40 ; JULLIEN 2008b, p. 14-35.

52. Dans une note inframarginale, Jean-Baptiste Chabot fait l'hypothèse, sans doute à la faveur d'un même contexte géographique, d'une assimilation de cette religieuse avec Koh-duxt dont il est question plus loin. Notons cependant que la première est une consacrée, qui a fait des vœux par son statut de *bart qyama*, tandis que la seconde est une ancienne laïque, fondatrice avec sa fille d'une structure conventuelle. Il semble donc qu'il faille les distinguer. Cf. *Livre de la chasteté*, p. 54-55 ; trad. p. 45-46, § 103.

53. WIPSZYCKA 2009, p. 570-571 ; p. 578-580.

Vie interne des communautés

Pour ce qui est de la vie à l'intérieur des communautés féminines, cela ne diffère pas à première vue des formes quotidiennes vécues au sein des monastères masculins syro-orientaux comme occidentaux. Que nous disent les sources ?

Il s'agit d'abord, et classiquement, d'une vie de silence. On relève dans les synodes syro-orientaux que la supérieure était chargée d'appliquer « les règles » qui préserveraient ses sœurs « des conversations oiseuses » et les garderaient « de la médisance et du murmure des gens du dehors et de ceux de l'intérieur » [54] – points de discipline concrète mais qui rappellent aussi un *topos*, celui de l'image construite de la femme querelleuse et bavarde. Selon Jean d'Éphèse, certaines religieuses comme Šušan ne s'autorisèrent jamais de plaisanterie [55].

Les fonctions hiérarchiques au sein des monastères féminins sont sans doute comparables à celles des couvents masculins. Certaines appellations peuvent être relevées pour qualifier la prieure : elle est généralement désignée comme supérieure sur ses sœurs (ܪܝܫ ܠܗܝܢ ܠܗܘܢ ܕܒܢܝܬ ܩܕܝܫܬܐ, *ryš' lhyn lḥwbnyt' 'byd' hwt* [56]), ce qu'on pourrait appeler abbesse (ܡܪܬܢ ܪܫܬ ܕܝܪ, *mrtn ršt dyr'* ; var. ܡܪܬܝ ܪܒܬܐ *mrty rbt'* [57]), ou encore mère spirituelle (ܐܡ ܪܘܚܢܝܬ, *'m' rwḥnyt'* [58]) de la fraternité. Ainsi qu'il ressort des collections canoniques, dans l'Église syro-orientale par exemple, la direction de la communauté devait être confiée à celle ayant « pour elle l'âge de la vieillesse et le témoignage d'une vie chaste » [59]. Très tôt, dans les communautés de femmes consacrées en lien avec une paroisse, la plus vertueuse choisie pour conduire ses sœurs pouvait recevoir l'ordination diaconale (ܡܫܡܫܢܝܬ, *mšmšnyt'*) [60].

54. *Livre de la chasteté*, p. 221 ; trad. p. 486.

55. Histoire de Šušan dans Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* II, p. 546 [344].

56. Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* II, p. 551 [349]-552 [350].

57. Histoire de Fébronie, dans les *Acta Martyrum et Sanctorum syriace* V, p. 580, n. 4.

58. *Acta Martyrum et Sanctorum syriace* V, p. 586 ; p. 584.

59. *Synodicon orientale*, p. 221 ; trad. p. 486.

60. *Acta Martyrum et Sanctorum syriace* V, p. 581. Les textes associent cette charge du diaconat féminin avec les nécessités induites par l'immersion et l'onction baptismales des femmes adultes, *Synodicon orientale*, p. 221-222 ; trad. p. 486. Pour ce statut particulier et ses fonctions inhérentes, je renvoie à BROCK 1996, p. 205-211. Voir aussi sur le ministère des diaconesses dans les Églises syriaques MARTIMORT 1982.

On apprend incidemment quelques détails sur la composition des repas : comme pour les moines, les lentilles constituaient un élément essentiel de leur alimentation [61], parfois préparées en galettes [62]. Les plus endurantes choisissent un morceau de pain sec chaque jour et un pichet d'eau pour la semaine [63].

Nous savons grâce aux réglementations conservées des Églises syriaques que les consacrés, hommes comme femmes, portaient outre un habit monastique spécifique, des signes extérieurs distinctifs, en particulier la tonsure. Sous le patriarcat de Giwargis I[er] en 676, dans un contexte de réajustement de l'autorité patriarcale sur les forces centripètes qui avaient entraîné des ruptures, spécialement parmi les communautés monastiques du Fars et du Bet-Qatrayē, l'assemblée synodale syro-orientale édicte certains canons qui participent à un vaste programme de réencadrement disciplinaire. Le canon 9 rappelle ainsi expressément que les religieuses doivent « se distinguer par la forme de leurs vêtements et la tonsure de leurs cheveux » [64]. S'agit-il d'une tonsure proprement dite, ou d'une simple coupe de la chevelure ? Le texte insiste surtout sur la séparation nette entre vie laïque et religieuse. La documentation historique et monastique syro-orientale, chez Išoᶜdenaḥ de Basra [65] ou dans la *Chronique* dite nestorienne [66] par exemple, attribue à Abraham le Grand, le réformateur du monachisme au VI[e] siècle, la paternité de l'instauration d'une tonsure spécifique pour les moines nestoriens. Les sources ne disent pas explicitement qu'Abraham fonda des monastères féminins ; néanmoins, plusieurs textes relatifs à des disciples très proches pourraient le laisser entendre : ainsi pour la sœur de Bar ᶜEdta, premier émule d'Abraham, ou pour celle de Giwargis, Hazaroy-Mariam, qui effectuent toutes deux une démarche auprès du Père des moines avant de s'engager dans la vie monastique. Si l'existence d'un courant monastique féminin réformé est possible, on peut penser, compte tenu de l'esprit dans lequel furent établis les canons et le courant

61. Histoire de Šušan, dans Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* II, p. 551 [349]. Voir chez les moines par exemple, JULLIEN 2006, p. 340.

62. *Martyrius (Sahdona), Livre de la perfection*, Traité III, § 73, p. 47 ; trad. p. 47.

63. Cette coutume s'inscrit précisément dans la tradition des Pères du désert – ainsi que le rappelle encore tardivement, par exemple, la préface des canons du monastère de Mar Ḥanaya au VIII[e] siècle, *The Synodicon in the West syrian Tradition*, p. 213 ; trad. p. 226.

64. *Synodicon orientale*, p. 221; trad. p. 486.

65. *Livre de la chasteté*, p. 7 ; trad. p. 8, § 14.

66. *Chronique de Séert* II/1, p. 134 [42].

réformateur, que cette tonsure aura aussi été imposée aux femmes, comme elle l'était dans le monachisme féminin syro-orthodoxe ; en effet, cette marque était d'abord conçue comme un symbole d'appartenance christologique, doctrinale. Si, antérieurement, des canons, comme ceux de Rabbula évêque d'Édesse au Ve siècle, ordonnaient déjà aux moines de couper leurs cheveux [67], il y a là une dimension nouvelle et véritablement identitaire : la tonsure et l'habit doivent « distinguer les moines des hérétiques » [68].

> « [Abraham] inventa cette marque distinctive des nôtres, et ordonna que les disciples de ce saint mode de vie devraient avoir leur tête rasée comme une couronne ; en effet, avant son époque et le temps de sa venue, la marque des vrais chrétiens ne pouvait pas se distinguer de la tonsure (ܣܟܝܡ ܓܪܝ, *'skym' gry''*) des Sévériens » [69].

La désignation des partisans de Sévère d'Antioche comme des « tondus » (ܓܪܝ, *gry''*) [70] chez Thomas de Marga, dans un contexte de polémique christologique, montre que les moines syro-occidentaux étaient totalement rasés, ce que confirment les canons jacobites [71]. Jean d'Éphèse donnait déjà la rasure – ce qu'il appelle « la marque » (ܪܘܫܡ, *rwšm'*) – comme l'une des étapes de l'initiation monastique [72]. L'histoire de Marie l'anachorète, trente-huitième notice des biographies présentées par Jean d'Éphèse, donne quelques détails : dès son entrée, la postulante avait la tête rasée et prenait l'habit [73].

67. VÖÖBUS 1960, p. 28, canon 5 : « Les moines ne laisseront pas croître leurs cheveux ». Cf. la règle de Rabbula publiée par A. Vööbus dans sa compilation des canons de la tradition syro-occidentale à partir d'un manuscrit daté du XIIIe siècle, qui comporte quelques différences, *The Synodicon in the West syrian Tradition* I, p. 157 ; trad. p. 152, canon 5. T. J. Riley souligne que la coupe des cheveux était une coutume orientale appliquée aux esclaves, RILEY 1967, col. 200.

68. *Chronique de Séert* II/1, p. 134 [42]-135 [43].

69. Thomas de Marga, *Livre des supérieurs*, p. 23 ; trad. p. 40-41.

70. Thomas de Marga, *Livre des supérieurs*, p. 91 ; trad. p. 211.

71. VÖÖBUS 1960, p. 111, canon 6.

72. Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* I, p. 282 [282].

73. Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* II, p. 561 [359]-562 [360]. Du côté syro-orthodoxe, le canon 26 du patriarche Cyriaque, élu en 793, rappelle cette exigence pour les religieuses, *The Synodicon in the West syrian Tradition* II, p. 24 ; trad. p. 27. Athanase d'Alexandrie, au IVe siècle, stipulait l'obligation pour les consacrées d'avoir la tête couverte et de ne pas laisser voir leur chevelure – ce qui indique pour cette période que les religieuses n'étaient pas rasées, *De virginitate*, 11.

Rares sont les descriptions de cet habit. On sait qu'au IVe siècle, les filles du Pacte portaient un vêtement distinctif, comme le souligne la *Passion* de Martha, fille de Pusiy qui, lors de son interrogatoire, désigne son habit comme preuve de sa consécration [74]. Cet habit, l'*eskimo*, était aussi porté par des recluses [75], ou même par des laïques consacrées ayant décidé de suivre une vie régulière comme Euphémie chez Jean d'Asie qui mentionne cet habit sous l'expression « *eskimo* de la crainte du Dieu vivant (ܐܣܟܡ ܕܕܚܠܬ ܐܠܗܐ ܚܝܐ, *'skm' ddḥlt' 'lh' ḥy'*) » [76]. Certains textes spécifient l'usage de sandales. L'un des canons monastiques du patriarche Cyriaque (fin VIIIe siècle) précise que cet habit devait être fait de laine [77]. Le port d'un voile recouvrant le visage lors de contacts avec l'extérieur constitue un usage attesté : les consœurs de Šušan constatent que déjà tout enfant elle avait adopté cette coutume au sein du couvent où elle était élevée [78] ; elle resta trente-cinq ans sans voir visage d'homme.

Jean d'Éphèse nous apprend par ailleurs que les candidates à la vie monastique pouvaient choisir un nouveau nom (c'est assez classique). Le fait n'est pas systématique. Ainsi Šušan qui autrefois s'appelait Bénédicte/Benoîte (ܒܪܟܬ, *bwrkt'*, « bénédiction ») [79]. Notons que ce changement de nom est plus couramment attesté au moment du baptême de non chrétiens qui viennent de se convertir (du paganisme ou du zoroastrisme) [80].

Plusieurs exemples illustrent la mise en place d'activités manufacturées spécifiques aux monastères féminins, parmi lesquelles les travaux de tissage de la laine et des étoffes. Certaines sources témoignent de petits échanges économiques entre couvents, souvent à la faveur de liens de parenté. Les historiens monastiques, et spécialement Thomas de Marga ou Yoḥannan le scribe, auteur d'une biographie de Rabban Bar ʿEdta, rapportent à ce propos quelques anecdotes : Bar ʿEdta recevait ses habits de sa propre sœur, religieuse, du nom de Ḥana-Išoʿ, qui tissait et

74. *Acta Martyrum et Sanctorum syriace* II, p. 234. Traduction BROCK & ASHBROOK HARVEY 1987, p. 68.

75. En témoigne la vie de Marie nièce d'Abraham de Qidun, trad. BROCK & ASHBROOK HARVEY 1987, p. 29.

76. Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* I, p. 171 [171]. Sur le port de sandales, voir par exemple l'Histoire de Marie l'anachorète chez Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* II, p. 561 [359].

77. Canon 23, *The Synodicon in the West syrian Tradition* II, p. 24 ; trad. p. 26.

78. Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* II, p. 546 [344].

79. Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* II, p. 543 [341] ; p. 546 [344].

80. GIGNOUX & JULLIEN 2006, p. 279-294.

cousait ses vêtements [81]. Le fruit du travail personnel et communautaire était d'ordinaire vendu dans les villages alentour où une religieuse désignée se procurait les matières premières nécessaires au travail manuel [82]. Les travaux d'E. Wipszycka ont bien montré les relations de nécessité entre le monastère et la ville – les implantations monastiques s'effectuant généralement à proximité des terres cultivées [83].

Quelques textes syriaques d'origine syro-orthodoxe ou orientale montrent que l'accueil d'enfants constituait une pratique assez courante des monastères. Du côté des couvents masculins, cette intégration s'effectuait le plus souvent après une brève scolarisation dans l'école du village, parfois au sein d'une structure scolaire attenante au couvent [84]. Des indications montrent que de toutes jeunes filles pouvaient être reçues par des religieuses et formées en vue d'intégrer éventuellement par la suite la communauté, à l'instar de Fébronie que sa tante, supérieure du monastère, recueille alors qu'elle n'a que deux ans [85]. On peut néanmoins constâter des pratiques différentes en la matière : l'exemple de Šušan le montre, l'enfant étant d'abord refusée par la communauté en raison de son trop jeune âge [86].

81. Thomas de Marga, *Livre des supérieurs*, p. 121 ; trad. p. 178. Cette collaboration ainsi décrite rappelle en filigrane le modèle néotestamentaire des femmes de l'entourage du Christ l'aidant de leurs ressources (Lc 8,3). Une notation montre que la veuve Euphémie, qui vit comme une religieuse, se procure de la laine de chèvre (du mohair), pour son métier à tisser, Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* I, p. 172 [172]. Ainsi est-elle comparée à Tabitha la généreuse qui tissait pour les pauvres de Joppé (Ac 9,36). Tissage et filage du lin pour les tuniques des frères sont attestés dans d'autres milieux monastiques comme en Égypte, WIPSZYCKA 2009, p. 570.

82. Dans l'histoire de Šušan, la communauté établie entre Gaza et Ascalon puis en Égypte vit des ressources du travail des sœurs : les produits étaient amenés au village de Mendis tout proche. Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* II, p. 548 [346].

83. WIPSZYCKA 1994, p. 1-44.

84. BROCK 1971, p. 174-175. La biographie de Siméon dit « des olives », du monastère de Qartmin dans le Tur ʿAbdin (attribuée à son disciple Job à la fin du VIII[e] siècle et résumée par S. Brock) ou l'itinéraire de disciples d'Abraham le Grand l'illustrent bien. Notons toutefois la réitération de mises en garde, pour éviter toute déviance, contre l'intégration de ces jeunes garçons dans les monastères masculins ; certaines règles comme celle de Dadišoʿ, abbé au Grand monastère à l'orée du VII[e] siècle, mais aussi des auteurs monastiques comme Yoḥannan, refusent d'ailleurs formellement les enfants dans la communauté, *Histoire de Rabban Bar ʿEdta*, p. 125 ; trad. p. 184 ; cf. VÖÖBUS 1960, p. 171, canon 17. JULLIEN 2008a, p. 157-158.

85. Histoire de Fébronie dans les *Acta Martyrum et Sanctorum syriace* V, p. 582 ; p. 579. Trad. BROCK & ASHBROOK HARVEY 1987, p. 158 ; 156.

86. Histoire de Šušan : Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* II, p. 544 [342]-545 [343].

La biographie de Fébronie de Nisibe, morte lors de la persécution de Dioclétien, est particulièrement intéressante pour connaître et pénétrer le milieu. Sebastian Brock et Susan Ashbrook Harvey, qui ont traduit ce texte, ont souligné que l'auteur, fait rare en hagiographie, était probablement une femme qui se prénomme Thomais dans le récit, se présentant comme la supérieure du couvent de la sainte et l'une de ses sœurs spirituelles - trait hagiographique puisque la rédaction, du VI^e^ siècle, est de deux siècles postérieure à la description qui reflète vraisemblablement une situation monastique propre à la période du rédacteur [87]. Quelques éléments de la vie conventuelle sont brossés à grands traits : on apprend que l'établissement comptait une cinquantaine de femmes appliquées à la récitation des offices liturgiques (comme matines, tierce ou vêpres). Notons que plusieurs siècles plus tard, les textes synodaux syro-orientaux en particulier (canon 9, synode de 676 par exemple) insistent toujours sur la formation des sœurs à la récitation des Psaumes et des offices [88]. La journée du vendredi est une journée de désert dépourvue de tâches, les religieuses consacrant ce temps à la prière en commun et à l'écoute de la lecture faite par leurs supérieures depuis la troisième heure jusqu'aux vêpres [89]. Ce détail laisse penser que celles qui étaient appelées à exercer des responsabilités au sein de la communauté devaient maîtriser la lecture. Thomais signale que les femmes laïques de la région avaient coutume de venir ce jour-là écouter l'instruction biblique dispensée par celles qui avait été formées et savaient lire [90]. Cette valorisation intellectuelle dans les communautés féminines est à souligner ; elle témoigne d'un accès à la culture pour toutes, en fonction de

87. BROCK & ASHBROOK HARVEY 1987, p. 20 ; p. 150. S. Ashbrook Harvey n'exclut pas aussi de voir dans cette maternité littéraire un possible artifice de la part d'un auteur soucieux de rendre plausible son histoire. ASHBROOK HARVEY 1996, p. 71 n. 3.

88. Ainsi le canon 9 du synode de 676 souligne qu'« elles doivent apprendre à réciter les Psaumes, observer soigneusement l'office de l'église et les moments de leurs hymnes », *Synodicon orientale*, p. 221 ; trad. p. 486. Au siècle précédent, la veuve Euphémie avait appris elle-même les Psaumes, les enseigna à sa fille, étudiait la Bible et s'exerçait aux techniques d'écriture, Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* I, p. 171 [171].

89. *Acta Martyrum et Sanctorum syriace* V, p. 575-576. Trad. BROCK & ASHBROOK HARVEY 1987, p. 154.

90. *Acta Martyrum et Sanctorum syriace* V, p. 579-580 ; p. 607. Trad. BROCK & ASHBROOK HARVEY 1987, p. 156-157 ; p. 172. Dans le monachisme syro-occidental, un texte comme les questions/réponses du prêtre Yoḥannan au moine Serge ne s'oppose pas à la lecture des livres sacrés par des femmes, mais dans des assemblées féminines, *The Synodicon in the West syrian Tradition* I, p. 219 ; trad. p. 204.

leurs capacités, quelle que soit leur origine sociale[91]. Ces femmes apparaissent réellement comme des formatrices, délivrant un enseignement[92].

Des femmes enseignantes

Certaines religieuses exercent même un rayonnement parfois assez considérable - faisant figure sinon de « Mères du désert », tout au moins de maîtresses de vie spirituelle, profil qui rejoint celui d'autres personnalités d'Égypte ou de Palestine. Notons que cet aspect est généralement plus aisément perceptible chez les femmes ascètes indépendantes. Mais alors qu'on a pu déplorer le caractère stéréotypé des portraits de ces Ammas d'Égypte, compte tenu de la distanciation avec l'époque du rédacteur[93], nous disposons en revanche en milieu syriaque de témoignages de premier plan.

Beaucoup sont des femmes cultivées, souvent d'origine nobiliaire, ayant reçu une éducation soignée[94]. Šušan, issue d'une grande famille perse de la région d'Arzanène, exerce un ascendant incontestable sur les sœurs de sa communauté ; depuis sa grotte d'Égypte où elle s'est réfugiée, elle attire admirateurs et visiteurs, spécialement des religieux qui viennent auprès d'elle quérir une direction spirituelle, s'édifier et s'instruire de ses exhortations enflammées à teneur eschatologique. Jean d'Éphèse lui-même voulut la rencontrer ainsi qu'il en témoigne[95]. Pareillement pour la bienheureuse Širin dont Sahdona parle avec déférence[96] :

> « Elle était à ce point appréciée et vénérée entre toutes que tous les directeurs (ܡܕܒܪܢܐ, *mdbrn'*) de moines ses contemporains... la tenaient pour une mère bénie »[97].

91. Voir par exemple ASHBROOK HARVEY 1996, p. 76.
92. *Acta Martyrum et Sanctorum syriace* V, p. 580 ; p. 608.
93. WIPSZYCKA 2009, p. 601.
94. Pour l'Égypte aussi, les papyri laissent entrevoir la réalité de femmes issues de milieu oligarchique, parfois aristocratique, parmi les religieuses. Cf. BAGNAL & CRIBIORE 2006, p. 8-9.
95. Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* II, p. 554-555 [352-353].
96. Le texte ne donne pas de précision quant au statut religieux de cette ascète ; sans doute était-elle simple laïque, récitant néanmoins l'office et suivant des engagements de pauvreté et de chasteté. Cf. BROCK & ASHBROOK HARVEY 1987, p. 177.
97. *Martyrius (Sahdona), Livre de la perfection*, Traité III, § 71, p. 46 ; trad. p. 46.

Cette ascète est présentée comme sachant lire, et s'instruisant non seulement des Écritures mais aussi d'hagiographies et de livres d'édification :

> « De jour, elle vaquait aussi à la lecture des Écritures, aux histoires des justes et aux institutions écrites pour réformer les mœurs et inculquer la crainte de Dieu » [98].

Sahdona, qui la connaît bien puisqu'elle était du même village que ses parents, a soin de relever que, outre les pèlerins, elle recevait des moines venus écouter ses discours, mais aussi des femmes, en grand nombre, qu'elle catéchisait et orientait, recevant celles qui désiraient converser [99].

Autre cas avec Golindouš ; elle se distingue par l'originalité de son parcours. Paul Peeters, qui a étudié les témoignages grecs de sa biographie, estime, suivi en cela par Gérard Garitte éditeur de la version géorgienne, que le texte de sa vie aurait été primitivement rédigé en syriaque [100]. Les hagiographes ont manifestement recomposé l'image de cette femme qui abandonna une vie sociale faite d'honneurs et de richesses. Golindouš séduit aussi par son rôle politique exceptionnel – rôle qui est rappelé par toutes les versions : Jean de Nikiou par exemple rapporte dans sa *Chronique* que Khosrau II en fuite devant l'usurpateur Vahram Chobin la rencontra à plusieurs reprises et que, en sibylle perse, elle prophétisa la restauration de son trône [101]. Au témoignage de l'une des Passions grecques, de hauts personnages ecclésiastiques, militaires ou civils, venaient la trouver à Hiérapolis/Mabboug [102].

Certes, il est sûr que les preuves d'autorité, les capacités de gouvernement, n'impliquaient pas une position reconnue au sein de la société civile [103] et ces cas restent marginaux. Ils témoignent cependant, me semble-t-il, de l'influence de ces femmes sur leur environnement régional et, dans une certaine mesure, sur les modes de pensée de leurs contemporains. Ces personnalités fortes tranchent sur l'image de la jeune fille docile placée sous l'autorité d'un parent qui décide de la conduire au monastère [104], ou de moines formateurs exerçant aussi une

98. *Martyrius (Sahdona), Livre de la perfection*, Traité III, § 75, p. 47 ; trad. p. 47-48.

99. *Martyrius (Sahdona), Livre de la perfection*, Traité III, § 76n § 78, p. 47-48 ; trad. p. 48.

100. PEETERS 1944, p. 79 ; GARITTE 1956, p. 424.

101. PEETERS 1944, p. 102. *Chronique de Jean, évêque de Nikiou*, p. 528.

102. Passion grecque, § 22 (BHG 700-702) que nous citons d'après PEETERS 1944, p. 90.

103. Voir BROCK & ASHBROOK HARVEY 1987, p. 21.

104. Ainsi pour un certain Grégoire, marchand d'origine perse devenu ascète en Bet-ʿArabayē, qui « s'en alla à son pays et amena sa sœur dans un couvent de Nisibe », avant de retourner à sa solitude, *Livre de la chasteté*, p. 6, trad. p. 8, § 12. La

paternité spirituelle sur une disciple choisie - image qui ressort le plus souvent de la documentation [105]. Ḥana-Išoᶜ, la sœur de Bar ᶜEdta, apparaît comme une femme d'autorité : à la mort de leurs parents, elle prend en charge l'éducation et l'avenir de son frère dont elle souhaite faire un moine accompli [106]. Elle-même embrassera la vie religieuse. Elle veille à ce qu'il étudie les Psaumes et la musique liturgique, d'après la *Vie*, la doctrine de l'Église et les sciences grecques selon Išoᶜdenaḥ [107]. Bar ᶜEdta lui-même considère qu'il lui doit sa stature spirituelle et l'honore du titre de « mère », « gracieuse mère », en raison de sa transformation intérieure ainsi que l'affirme son biographe :

> « Il honorait toujours sa sœur du nom de mère parce qu'il était devenu un vase parfait ajusté à la volonté de son Seigneur, et à la place d'homme imparfait était devenu un ange de lumière » [108].

démarche rappelle sans doute celle d'Antoine qui avant de se retirer au désert conduisit sa sœur dans une communauté de vierges.

105. En période formative, au IVᵉ siècle, ces associations pourraient peut-être se faire l'écho du régime des *subintroductae* (ܡܥܘܪܝܬ, *ᶜmwryt'* litt. les « résidentes »), femmes faisant vœu de virginité et portant l'habit monastique (statut défini au 18ᵉ canon du synode d'Ancyre), condamné au troisième canon du concile de Nicée et que les synodes orientaux ne cessent de dénoncer, encore en 410, en 585, en 596, ou en 605, *Synodicon orientale*, p. 24, trad. p. 264 ; p. 145, trad. p. 406-407 ; p. 199, trad. p. 459 ; p. 211-212, trad. p. 476-477. *The Synodicon in the West syrian Tradition* I, p. 96, p. 106 ; trad. p. 86, p. 99. Ce mode de vie aurait-il fourni le cadre de développements littéraires (en particulier pour des récits dénués de fondement historique) comme la biographie de Marie, nièce d'Abraham de Qidun ? Cet ascète recueille l'orpheline, l'instruit des Écritures, lui apprend les Psaumes et l'initie à la vie monastique depuis la petite fenêtre qui sépare leurs deux habitations ; Marie, depuis sa cellule, pourvoit aux besoins journaliers, trad. BROCK & ASHBROOK HARVEY 1987, p. 29. La structure de leur résidence est ainsi décrite : une partie intérieure où vit l'ermite, et une pièce donnant sur l'extérieur, espace de vie de l'accueillie. Autre exemple avec l'histoire d'Anahid - plus proche des Passions historiques - fille d'un grand notable de la ville de Bet-Lašphar, le *mowbed* Adur-Hormizd ; après avoir été exorcisée puis guérie par Pethion, un anachorète artisan de sa conversion, elle décide de se construire elle-même une petite cellule non loin de celle de son protecteur, menant une vie de renoncement et s'engageant par vœu à la chasteté, *Acta Martyrum et Sanctorum syriace* II, p. 583 ; trad. BROCK & ASHBROOK HARVEY 1987, p. 82. Elle mourut martyre vers 447 lors de la persécution du roi perse Yazdgird II.

106. Nous avons aussi des contre-exemples où le milieu familial, et en particulier les mères et les sœurs du protagoniste, s'oppose à la vocation d'un aspirant à la vie religieuse. PALMER 1990, p. 207-217.

107. *Livre de la chasteté*, p. 9 ; trad. p. 10, § 15 ; *Histoire de Rabban Bar ᶜEdta*, p. 95-97 ; trad. p. 170. Cf. p. 95-114 ; trad. p. 170-171.

108. *Histoire de Rabban Bar ᶜEdta*, p. 128 ; trad. p. 188.

J'évoquerai aussi le rôle joué par la sœur de Mihr Mah Gušnasp Giwargis dans la vocation monastique de son frère. Nouvellement convertie du zoroastrisme au christianisme, elle, qui vient de changer son nom perse Hazaroy en celui de Mariam, entraîne son frère visiter les moines de la congrégation de Mar Abraham le Grand, leur compatriote de la ville de Kaškar en Bet-Aramayē [109], dans le but de vivre selon leurs pratiques ascétiques. Elle est l'initiatrice du changement de vie de la fratrie, oriente son frère vers la vie religieuse et dans le choix de la communauté du mont Izla.

Au-delà d'une appréhension distante et relativement méfiante des moniales qui transparaît dans les documents officiels des Églises syriaques comme dans la littérature, se découvrent parfois un autre regard, respectueux voire admiratif, une autre approche, celle d'un enseignement d'Église vécu et reçu à leur contact. On perçoit un certain rayonnement d'action, quoique limité, notamment sur l'environnement civil : ce sont parfois des décideuses capables de mobiliser sur un projet de fondation, des organisatrices, soucieuses de l'éducation des laïques qui les approchent. Malgré les aléas de composition, les *topoi* des schémas hagiographiques, les réticences des rédacteurs, les pesanteurs des règles du jeu social, c'est bien une voie d'ouverture qui est tracée à travers ces récits relatifs à la vie monastique de femmes finalement érigées en modèles et signes de l'élection de Dieu même en milieu syriaque pour la société de l'antiquité tardive et du moyen-âge.

109. *Histoire de Mar-Jabalaha*, p. 472. Litt. « le fils de notre région ». Le nom Hazaroy dérive de *hazarbed*, titre signifiant « chef de mille [hommes] », cf. GIGNOUX, JULLIEN & JULLIEN 2009, p. 79 n° 221.

Bibliographie

Acta Martyrum et Sanctorum syriace II : Paul BEDJAN, *Acta Martyrum et Sanctorum syriace* II, Paris, 1891.

Acta Martyrum et Sanctorum syriace V : Paul BEDJAN, *Acta Martyrum et Sanctorum syriace* V, Paris, 1895.

BROCK & ASHBROOK HARVEY 1987 : Sebastian BROCK & Susan ASHBROOK HARVEY, *Holy Women of the Syrian Orient*, London.

Chronique de Jean, évêque de Nikiou : Hermann ZOTENBERG, *Chronique de Jean, évêque de Nikiou. Texte éthiopien publié et traduit*, Paris (Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale 24/1), 1883.

Chronique de Séert : Addaï SCHER, *Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert)* II/1, Paris (Patrologia Orientalis 7), 1911. Addaï SCHER, *Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert)* II/2, Paris (Patrologia Orientalis 13), 1919.

Chronique du Ḫuzistan : Ignazio GUIDI, « Chronicon anonymum », *Chronica minora* I, Paris (CSCO 1-2, Script. Syr. 1-2), 1903. Voir JULLIEN 2009.

Histoire de Mar-Jabalaha : Paul BEDJAN, *Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques, nestoriens*, Paris, 1895[2].

Histoire de Rabban Bar ʿEdta : Ernest Alfred Wallis BUDGE, *The Histories of Rabban Hôrmîzd the Persian and Rabban Bar-ʿIdtâ*, 2 vols, London, 1902.

Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* : Ernest-Walter BROOKS, *John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints* I, Paris (Patrologia Orientalis 17), 1923. Ernest-Walter BROOKS, *John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints* II, Paris (Patrologia Orientalis 18), 1924.

Livre de la chasteté : Jean-Baptiste CHABOT, *Le Livre de la chasteté composé par Jésusdenah, évêque de Baçrah*, Roma (Mélanges d'archéologie et d'histoire 16), 1896.

Martyrius (Sahdona), Livre de la perfection : André DE HALLEUX, *Martyrius (Sahdona). Œuvres spirituelles* I. *Livre de la perfection, I[e] partie*, Louvain (CSCO 200-201, Script. Syr. 86-87), 1960.

Synodicon orientale : Jean-Baptiste CHABOT, *Synodicon orientale*, Paris, 1902.

The Synodicon in the West syrian Tradition : Arthur VÖÖBUS, *The Synodicon in the West syrian Tradition* I, Louvain (CSCO 367-38, Script. Syr. 161-162), 1975. Arthur VÖÖBUS, *The Synodicon in the West syrian Tradition* II, Louvain (CSCO 375-376, Script. Syr. 163-164), 1976.

Thomas de Marga, *Livre des supérieurs* : Ernest Alfred Wallis BUDGE, *The Book of Governors. The Historia monastica of Thomas bishop of Marga A.D. 840*, 2 vols, London, 1893.

Vie de sainte Athanasie : François HALKIN, « Vie de sainte Athanasie d'Egine », *Six inédits d'hagiologie byzantine*, Bruxelles (Subsidia Hagiographica 74), 1987, p. 179-195.

ALBARRÁN MARTÍNEZ 2009 : Maria Jesus ALBARRÁN MARTÍNEZ, « El ascetismo femenino en Egipto según la documentación papirológica », Thèse de doctorat (inédite), Alcalá de Henares.

ANSON 1974 : John ANSON, « The Female Travestite in Early Monasticism. The Origins and Development of a Motif », *Viator* 5, p. 1-32.

ASHBROOK HARVEY 1983 : Susan ASHBROOK HARVEY, « Women in Early Syrian Christianity », dans A. Cameron & A. Kuhrt (éds), *Images of Women in Antiquity*, Detroit, p. 288-298.

ASHBROOK HARVEY 1996 : Susan ASHBROOK HARVEY, « Women in the Syrian Tradition », dans P. Vazheeparampil (éd.), *Woman in Prism and Focus. Her Profile in major World Religions and in Christian Traditions*, Roma, p. 69-80.

ASPEGREN 1990 : Kerstin ASPEGREN, *The Male Woman : a Feminine Ideal in the Early Church*, Stockholm (Acta Universitatis Uppsaliensis 4).

BAGNAL & CRIBIORE 2006 : Roger BAGNAL & Raffaella CRIBIORE, *Women's Letters from Ancient Egypt, 300BC-AD 800*, Ann Arbor.

BRIQUEL CHATONNET 2009 : Françoise BRIQUEL CHATONNET, « Une jeune fille changée en jeune homme : homélie sur un miracle survenu dans le monastère de Qartmin, dans le Tur Abdin », dans M. A. Amir-Moezzi, J.-D. Dubois, C. Jullien & F. Jullien (éds), *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu*, Turnhout (Bibliothèque de l'École des Hautes Études 142), p. 133-152.

BROCK 1971 : Sebastian BROCK, « The Fenqitho of the Monastery of Mar Gabriel in Tur ʿAbdin », *Ostkirchliche Studien* 28, p. 168-182.

BROCK 1996 : Sebastian BROCK, « Deaconesses in the Syriac Tradition », dans P. Vazheeparampil (éd.), *Woman in Prism and Focus. Her Profile in major World Religions and in Christian Traditions*, Roma, p. 205-217.

CAÑELLAS & VIRGULIN 1999 : Juan Nadal CAÑELLAS & Stefano VIRGULIN (éds), *Bibliotheca sanctorum orientalium. Enciclopedia dei santi : le chiese orientali* II, Roma.

CANER 2002 : Daniel CANER, *Wandering, Begging Monks : Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, Berkeley (The Transformation of the Classical Heritage 33).

DAGRON 1978 : Gilbert DAGRON, *Vie et miracles de sainte Thècle*, Bruxelles (Subsidia Hagiographica 62).

DAVIS 2001 : Stephen DAVIS, *The Cult of Saint Thecla : A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*, Oxford.

ELM 1994 : Susanna ELM, *"Virgins of God". The making of asceticism in Late Antiquity*, Oxford.

EVANS 1982 : John S. A. EVANS, « The Holy Women of the Monophysites », *Jahrbuch des Österreichischen byzantinischen Gesellschaft* 32/2, p. 525-527.

FIEY 1961 : Jean Maurice FIEY, « Les saints Serge de l'Iraq », *Analecta Bollandiana* 79, p. 102-114.

FIEY 1965 : Jean Maurice FIEY, *Assyrie chrétienne* I, Beyrouth.

FIEY 1965 : Jean Maurice FIEY, « Le cénobitisme féminin ancien dans les Églises syriennes orientale et occidentale », *L'Orient syrien* 10, p. 281-306.

FIEY 1977 : Jean Maurice FIEY, *Nisibe, métropole syriaque orientale et ses suffragants des origines à nos jours*, Louvain (CSCO 388, Subsidia 54).

GARITTE 1956 : Gérard GARITTE, « La passion géorgienne de sainte Golindouch », *Analecta Bollandiana* 74, p. 405-441.

GIGNOUX & JULLIEN 2006 : Philippe GIGNOUX & Christelle JULLIEN, « L'onomastique iranienne dans les sources syriaques. Quand les chrétiens d'Iran changent de nom (IVe-VIIe s.) », *Parole de l'Orient* 31, p. 279-294.

GIGNOUX, JULLIEN & JULLIEN 2006 : Philippe GIGNOUX, Christelle JULLIEN & Florence JULLIEN, *Noms propres syriaques d'origine iranienne*, Wien (Iranisches Personennamenbuch Band VII, faszikel 5).

GRIFFITH 1995 : Sidney GRIFFITH, « Asceticism in the Church of Syria : The Hermeneutics of Early Syrian Monasticism », dans V. Wimbush & R. Valantasis (éds), *Asceticism*, New York, p. 220-245.

GUILLAUMONT 1980 : Antoine GUILLAUMONT, « Messaliens », *Dictionnaire de spiritualité* X, Paris, col. 1074-1083.

JULLIEN C. 2004 : Christelle JULLIEN, « Peines et supplices dans les *Actes des martyrs persans* et droit sassanide : nouvelles prospections », *Studia Iranica* 33/2, p. 243-269.

JULLIEN 2006 : Florence JULLIEN, « Rabban-Šāpūr, un monastère au rayonnement exceptionnel. La réforme d'Abraham de Kaškar dans le Bēth-Hūzāyē », *Orientalia Christiana Periodica* 72, p. 333-348.

JULLIEN 2008a : Florence JULLIEN, « S'affirmer en s'opposant : les polémistes du Grand monastère (VI-VII[e] siècle) », dans C. Jullien (éd.) *Controverses des chrétiens dans l'Iran sassanide*, Paris (Studia Iranica. Cahier 36), p. 29-40.

JULLIEN 2008b : Florence JULLIEN, *Le monachisme en Perse. La réforme d'Abraham le Grand, Père des moines de l'Orient*, Louvain (CSCO 622, Subsidia 121).

JULLIEN 2009 : Florence JULLIEN, « La Chronique du Ḥūzistān. Une page d'histoire sassanide », dans Ph. Gignoux, C. Jullien & F. Jullien (éd.), *Trésors d'Orient. Mélanges offerts à Rika Gyselen*, Paris (Studia Iranica. Cahier 42), p. 159-186.

MARTIMORT 1982 : Aimé MARTIMORT, *Les diaconesses. Essai historique*, Roma (Bibliotheca Ephemerides liturgicae. Subsidia 24).

MOHASSEB SALIBA *sous presse* : Sabine MOHASSEB SALIBA, « Pourquoi les monastères maronites doubles du Liban ont-ils si longtemps perduré ? », dans F. Jullien & M.-J. Pierre (éds), *Les monachismes d'Orient. Images - Échanges - Influences*, Turnhout (Bibliothèque de l'École des Hautes Études).

PALMER 1990 : Andrew PALMER, « Sisters, fiancées, wives and mothers of Syrian holy men », dans R. Lavenant (éd.), *Symposium syriacum* V, Roma (Orientalia Christiana Analecta 236), p. 207-217.

PEETERS 1944 : Paul PEETERS, « Sainte Golindouch, martyre perse († 13 juillet 591) », *Analecta Bollandiana* 62, p. 74-125.

RILEY 1967 : T. J. RILEY, « Tonsure », *New Catholic Encyclopedia* 14, London, col. 199-200.

SALACHAS 1996 : Dimitri SALACHAS, « Women in the Church : Female Monastic Life in Oriental Canon Law of the first centuries », dans P. Vazheeparampil (éd.), *Woman in Prism and Focus. Her Profile in major World Religions and in Christian Traditions*, Roma, p. 247-264.

SHAHID 1971 : Irfan SHAHID, *The Martyrs of Najran*, Bruxelles (Subsidia Hagiographica 49).

SMITH LEWIS 1900 : Agnes SMITH LEWIS, *Select Narratives of Holy Women*, London (Studia Sinaitica 9).

STEWART 1991 : Columba STEWART, *"Working the Earth of the Heart". The Messalian Controversy in History, Text and Language to AD 431*, Oxford (Oxford Theological Monographs).

TALBOT 1996 : Alice-Mary TALBOT, *Holy Women in Byzantium : Ten Saints' lives in English Translation*, Washington D.C. (Dumbarton Oaks Byzantine Saints Lives).

TARDIEU *sous presse* : Michel TARDIEU, « Mor Gabriel (Tur ʿAbdin) vu par Cânо », dans F. Jullien & M.-J. Pierre (éds), *Les monachismes d'Orient. Images - Échanges - Influences*, Turnhout (Bibliothèque de l'École des Hautes Études), *sous presse*.

VÖÖBUS 1960 : Arthur VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation relative to Syrian Asceticism*, Stockholm (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 11).

WIPSZYCKA 1994 : Ewa WIPSZYCKA, « Le monachisme égyptien et les villes », *Travaux et Mémoires* 12, p. 1-44.

WIPSZYCKA 2009 : Ewa WIPSZYCKA, *Moines et communautés monastiques en Égypte (IV[e]-VIII[e] siècles)*, Warszawa (The Journal of Juristic Papyrology Supplements 11).

CONTROVERSES ENTRE LA HIÉRARCHIE ECCLÉSIALE ET LES MOINES DANS LE CHRISTIANISME SYRIAQUE *

Ovidiu IOAN
Institut de recherche œcuménique, Sibiu (Roumanie)

Qu'est-ce qu'un évêque ? Qu'est-ce qu'un moine ? Le terme « moine » est-il un antonyme du terme « évêque » ? En parlant de la « domestication » d'une catégorie par l'autre, ou de l'existence de deux pôles, la littérature secondaire a fait valoir l'idée d'un antagonisme existant entre ces deux catégories de serviteurs de l'Église : l'évêque, en tant que représentant inflexible de l'ordre et de la discipline de l'Église, le moine en tant qu'esprit libre et créatif, partisan actif d'une vie dégagée de tout ordre terrestre ; l'évêque comme représentant d'un christianisme socio-culturel, des activités sociales de l'Église, d'une « normalisation », le moine comme héros excentrique du désert, élément d'anticivilisation, défenseur inflexible de pratiques et d'enseignements spécifiques. Et pourtant, dès le IV^e^ siècle au plus tard, nous rencontrons des moines-évêques, combinaison des deux catégories. Nous verrons plus loin

* Dans le cadre de cette table ronde, j'ai été invité à présenter une synthèse des relations entre les moines et la hiérarchie ecclésiastique en monde syriaque. Il s'agit d'une thématique très vaste, aux délimitations spatio-temporelles et confessionnelles très larges, et c'était une gageure pour un docteur de théologie nouvellement diplômé – le sujet eût été abordé plus aisément, peut-être, par un professeur expérimenté ! Cependant, en recourant à certains critères méthodologiques, cet article tentera de traiter le sujet imparti de la façon la plus approfondie et la plus rigoureuse possible, et présentera une mosaïque des relations polémiques entre les deux catégories mentionnées ci-dessus. La méthode employée dans cet exposé aura pour préliminaires quelques considérations concernant les catégories « évêque » et « moine » et leurs relations réciproques. Les thèses existant dans la littérature secondaire seront discutées et confrontées ensuite aux sources afin d'examiner leur valeur, faire apparaître certaines nuances et peut-être ajouter de nouveaux aspects.

Le monachisme syriaque, F. JULLIEN (éd.), Paris, 2010 (Études syriaques 7), p. 89-106.

comment les « préjugés réciproques » ont dû être surmontés afin de rendre possible cette combinaison, comment elle est apparue, comment elle a fonctionné, et spécialement quelles furent les relations entre ces deux catégories constituées.

Les origines du monachisme syriaque

Certains de ces « préjugés réciproques », qui furent implicitement sources de controverses entre les moines et la hiérarchie, résident dans les origines mêmes de l'ascétisme. Après le changement de politique religieuse des empereurs romains à l'endroit du christianisme, des déviations socio-politiques apparurent au sein du monde chrétien : cela concerne non seulement les emplois politiques et administratifs confiés aux seuls chrétiens, mais tout spécialement la structure de l'Église qui se développa sur le modèle de celle de l'État romain, et aussi l'importance conférée à l'institution impériale au sein de l'Église. Jean Gribomont souligne l'aspect positif de ces changements, montrant comment l'Église devint un lieu de déploiement et de développement des talents et des capacités[1]. En même temps, l'Église se transforma en institution étatique, fournissant ainsi un cadre structurel pour les débats intellectuels, les controverses, les polémiques, ce que Gribomont fait choix de ne pas mentionner. Le courant monastique – incluant le proto-monachisme syriaque – peut être considéré comme une réaction à ces changements. Le même Gribomont observe que, face à la transformation de l'espace ecclésial en un lieu institutionnalisé, les provinces d'Égypte et de Syrie – qui avaient un temps renoncé à leur culture millénaire et adopté un hellénisme vague – revinrent à leurs traditions nationales et développèrent la pratique monastique[2]. Dans cette perspective, le monachisme devint un simple moyen d'exprimer une différence culturelle. Sans dénier cette dimension culturelle et ethnique du courant ascétique, la perspective de J. Gribomont doit être considérée comme unilatérale sur ce point et trop réductrice pour appréhender tout le spectre des motivations nécessaires à la compréhension de l'idéal ascétique primitif.

Sebastian Brock comprend l'ascétisme primitif comme « une réaction contre la dégradation de la qualité de la vie chrétienne après la fin des dernières persécutions », l'ascète étant « en maints aspects, le successeur du martyr », l'idéal du martyr – plus guère accessible – étant remplacé

1. GRIBOMONT 1977, p. 106.
2. GRIBOMONT 1977, p. 107.

par celui de l'ascète, « dont toute la vie était en fait souvent considérée comme l'équivalent d'un martyre » [3]. L'ascète était le nouveau martyr, non seulement en raison des souffrances qu'il s'infligeait lui-même, mais aussi en ce qu'il rappelait l'image de l'athlète capable de merveilleuses victoires et de travaux spectaculaires.

Le fait que le monachisme ait également trouvé un terreau favorable dans l'empire perse présente des causes multiples : les relations entre chrétiens byzantins et perses, les influences exercées par les groupes religieux locaux, les caractéristiques « ascétiques » du christianisme syriaque.

Dans son étude sur les origines du monachisme en Mésopotamie, Arthur Vööbus part d'une situation paradoxale :

> « Le monachisme syriaque a été exagérément ascétique. Mais paradoxalement, le même psychisme qui s'est passionné pour la mortification et la pénitence implacables a fait preuve d'une remarquable flexibilité. Des énergies en sont ressorties, tournées vers les diverses fonctions de service de la communauté chrétienne, ce qui témoigne de sa participation coopérante et même ardente aux multiples responsabilités de la vie humaine » [4].

Il énumère plusieurs actions qui illustrent cet engagement soutenu : activités missionnaires, zèle, enthousiasme pour gagner les pays lointains ; activités philanthropiques ; engagement actif dans les écoles, l'éducation, l'enseignement et la vie littéraire [5]. Cependant, tous ces aspects positifs sont caractéristiques d'une étape ultérieure du monachisme syriaque, définissant non pas ses débuts mais plutôt ce qu'il allait devenir [6].

L'étude d'A. Vööbus démontre deux choses :

1) le monachisme mésopotamien n'a aucune racine dans l'ascétisme égyptien, comme le présentent à tort des sources tardives produites par certains cercles ecclésiastiques syriaques ;

2) l'ascétisme extrême pratiqué par les premiers moines syriaques suggère des influences indiennes transmises par le canal du manichéisme. D'après Vööbus, le refus de cette origine manichéenne conduisit la tradition tardive à trouver dans l'ascétisme égyptien, qui pourtant ne présentait aucune pratique extrême, les racines du monachisme syriaque.

3. BROCK 1973, p. 2.

4. VÖÖBUS 1951, p. 27.

5. VÖÖBUS 1951, p. 27.

6. Sur le monachisme syriaque avec renvoi à la fonction des monastères comme « gardiens premiers de la tradition littéraire et théologique », voir MURRE-VAN DEN BERG 2007, p. 265.

A. Vööbus conclut que les pratiques d'ascèse des premiers moines syriaques « n'ont en aucun cas été exclusivement inspirées par l'esprit du Nouveau Testament »[7]. De plus, il est convaincu que « l'ascétisme avait été soumis à une certaine intervention et avait subi un changement fondamental »[8]. C'est pourquoi il postule l'existence « d'un contact avec des tendances radicales à caractère hétérogène », qui « ont dû exercer une influence qui interrompit la linéarité d'un développement selon les principes chrétiens originaires »[9]. Ce phénomène pourrait n'avoir été qu'une conséquence de l'influence exercée par l'ascétisme manichéen qui, lui, comportait traditionnellement des éléments ascétiques indiens semblables à la pratique monastique mésopotamienne[10]. Cette thèse fournirait une première explication du rejet de la pratique ascétique syriaque par la hiérarchie locale, soucieuse de protéger le message évangélique des influences étrangères.

Sans entrer dans les détails, Jean Gribomont reprend la thèse d'Arthur Vööbus, la considérant « un peu tendancieuse, mais cependant instructive »[11]. Selon lui, le monachisme syriaque apparaît comme un courant populaire, résultat de la synthèse entre le message évangélique et des traditions pré-chrétiennes, l'Inde et le manichéisme étant des sources possibles.

Dans une étude consacrée au proto-monachisme syriaque, Sebastian Brock suit sans le dire explicitement la voie ouverte par A. Vööbus. Il partage la première conclusion de Vööbus, mais se montre clairement en désaccord avec la deuxième. À la différence de cet auteur, S. Brock considère que ces tendances vers un ascétisme extrême auraient une origine biblique et étaye cette thèse avec des textes de « provocation » tirés de l'Évangile selon Matthieu et spécialement de l'Évangile selon Luc (6,20 ; 12,33 ; 14,26-33) – probablement rédigé en milieu antiochien – et avec les versions bibliques anciennes (le *Diatessaron* de Tatien et la *Vetus*

7. Cité par MURRE-VAN DEN BERG 2007, p. 33 ; voir aussi p. 35-36 : « Nous trouvons dans les formes les plus anciennes du monachisme en Mésopotamie des caractéristiques qui ne peuvent en aucun cas avoir été inspirées par l'esprit du Nouveau Testament et la tradition chrétienne ».

8. MURRE-VAN DEN BERG 2007, p. 33.

9. MURRE-VAN DEN BERG 2007, p. 33.

10. MURRE-VAN DEN BERG 2007, p. 34: « Le monachisme mésopotamien ne peut avoir été un monachisme formé uniquement sur des axes manichéens. [...] L'un des mérites importants du manichéisme est d'avoir conduit l'ascétisme mésopotamien, fertile et réceptif, à des contacts avec des formes variées et des aspects de l'ascétisme indien ».

11. GRIBOMONT 1977, p. 110-111.

Syra) dont l'influence directe sur le christianisme syriaque est indiscutable. Stipulant que « ce type de vie n'était pas propre aux ascètes chrétiens dans ce secteur », S. Brock admet aussi que les cultes païens existants pourraient avoir exercé une influence sur la vie monastique, et se réfère aux témoignages païens sur l'ascétisme réunis par H. Koch dans sa collection de sources sur l'histoire de l'ascétisme et du monachisme dans l'Église primitive [12].

Cependant, quels sont les éléments spécifiques de cet ascétisme primitif syriaque ayant conduit à un désaccord entre ces deux théories ?

S. Brock comme A. Vööbus renvoient tous deux à la décision des moines mésopotamiens de renoncer à tout élément de civilisation. Selon A. Vööbus, le moine

> « s'abstenait de l'usage de vêtements, du feu, de logement, aussi bien que de produire et ne mangeait aucune nourriture gagnée par le travail, mais se nourrissait lui-même de ce que la nature lui offrait dans les produits naturels, herbes et fruits » [13].

À la suite d'Éphrem, il compare les moines à des « animaux sauvages. Ils vivent avec les animaux, mangent de l'herbe avec eux et se perchent sur les rochers comme des oiseaux » [14].

S. Brock fait aussi référence à Éphrem qui décrit l'ascète vivant « dans le désert ou dans les montagnes comme un animal sauvage, totalement exempt de tout élément de civilisation, considérée comme l'œuvre de Satan » [15]. Mais cet auteur insiste également sur le retrait des moines comme « des exilés et des étrangers dans ce monde » [16], recherchant « une mise à l'écart ou une séparation d'avec ce monde » [17]. De cette perspective chrétienne et biblique sur les pratiques ascétiques, S. Brock perçoit ce qui « fut en fait un retour au statut de l'homme primordial » comme « la vie d'Adam au Paradis avant la chute » [18]. Cependant, il souligne davantage les causes de ce phénomène et accorde une importance secondaire à ses effets sociaux.

12. Brock 1973, p. 12.
13. Vööbus 1951, p. 30.
14. Vööbus 1951, p. 31.
15. Brock 1973, p. 11-12.
16. Brock 1973, p. 9. A. Vööbus illustre la même idée avec l'exemple de Jacques de Nisibe chez Théodoret de Cyr, selon lequel Jacques rejeta tous les vestiges de la civilisation, Vööbus 1951, p. 30.
17. Brock 1973, p. 10.
18. Brock 1973, p. 12.

Qu'il soit d'inspiration biblique ou indo-manichéenne, ce style de vie, qui exclut les progrès de civilisation et valorise des traits antisociaux, ne pouvait être officiellement promu au sein d'une religion qui venait tout juste de conquérir sa liberté dans l'État romain, et qui devait remplir la fonction socio-politique que lui assignait l'empereur afin de conserver ses privilèges. Et si l'on admet que la conversion de Constantin le Grand au christianisme a joué un rôle significatif dans le changement de la politique religieuse de l'empire, nous devons toujours tenir compte des stratégies socio-politiques de l'appareil étatique romain.

Par ailleurs, selon S. Brock, cet idéal de vie ascétique a non seulement influencé les ermites et les reclus, mais aussi de nombreuses familles chrétiennes : des hommes et des femmes, après s'être mariés, décidaient « d'adopter une vie ascétique de *continence totale* » [19]. C'était là le résultat de l'extraordinaire publicité qui entourait ces ascètes. Des foules de pèlerins venaient les visiter

> « pour que leurs malades soient guéris, pour demander un conseil sur presque tout ce qui existe sous le soleil, pour exposer devant lui leurs griefs, ou simplement pour toucher le saint homme et si possible obtenir le souvenir d'un des poils de sa tunique, ou d'autres choses de ce genre » [20].

L'idéal ascétique a eu tendance à devenir un phénomène de masse, avec des répercussions directes sur la vie sociale dans les deux empires. Bien entendu, l'ascétisme n'avait pas pour but de perturber l'ordre social, mais à cause du style de vie qu'il promouvait, il devint un phénomène significatif d'opposition à la civilisation. L'*apatheia*, l'impassibilité totale, requérant l'absence de toute relation avec la société civile, était le but déclaré de l'ascète. Parfois les ascètes faisaient vœu de silence afin de briser toute forme de communication. Ce vœu n'était rompu sous aucun prétexte, même à la demande d'un évêque, ce qui pouvait aisément être interprété comme une marque de mépris ou de défiance envers lui [21].

Leur autorité une fois reconnue par les croyants, les plus célèbres ascètes jouèrent un rôle très important dans la vie de la société, accomplissant parfois certaines tâches jusque-là remplies par les évêques. Par exemple, l'un des rôles les plus importants des ascètes fut de servir de médiateurs à la société [22]. C'est certainement là une image paradoxale que cette transformation des ermites et solitaires en figures centrales des

19. Brock 1973, p. 10.

20. Brock 1973, p. 14.

21. Théodoret de Cyr, *Histoire religieuse*, cap. XIX sur l'ascète Salamanes.

22. Brock 1973, p. 16.

controverses politiques et ecclésiastiques, leur nom et leur célébrité étant revendiqués par des groupes clairement opposés.

Le rôle social du « saint homme » est le point focal des recherches conduites par Peter Brown sur l'ascétisme syriaque. D'après lui, « la foule » fut « un élément essentiel dans la vie du saint homme en Syrie » et ce fut un problème pour les autorités ecclésiastiques étant donné que « la Syrie était notoirement l'Occident nébuleux et sauvage de l'hérésie ascétique : l'élu manichéen et, plus tard, les moines messaliens furent brutalement réfrénés par les évêques »[23]. P. Brown soutient la thèse que la naissance du saint en Orient coïncida avec une crise de gouvernance causée par le manque de « patrons » dans les villages syriens aux IV^e^-V^e^ siècles[24]. Les ascètes prirent le relais du *leadership* dans les campagnes, offrant tantôt un soutien financier pour les paysans, tantôt un conseil d'autorité[25]. Pour P. Brown, le saint homme est avant tout « un homme de pouvoir »[26], manifestant ce pouvoir par la malédiction, l'exorcisme, l'arbitrage, et particulièrement les exercices ascétiques, ceux-ci faisant de lui un « étranger par excellence ». Ce dernier trait le désigne comme « objectivité personnifiée »[27]. Selon Brown, cette objectivité nécessaire

> « fut moins souvent assignée à des institutions impersonnelles comme des sites d'oracles, ou à des figures dépersonnalisées comme les médiums possédés, mais davantage à un individu qui, à y regarder de près, travaillait peu à peu à un total détachement de lui-même par un martèlement pareil à celui de la ferronerie à froid, sa vie d'ascèse durant »[28].

Du point de vue de la hiérarchie ecclésiale, la situation était délicate. L'autorité au sein de la société n'était pas héritée mais obtenue. Brown soutient que cette autorité « n'avait jamais pu être fixée de façon satisfaisante en une voie reconnue dans la hiérarchie de l'Église ou de

23. BROWN 1971, p. 84.

24. BROWN 1971, p. 84-85. Brown souligne que « ce que les hommes attendaient du saint homme coïncide avec ce qu'ils recherchaient du patron rural », p. 87.

25. P. Brown renvoie à Abraham l'ermite qui « devint le *prostates* d'un village païen au Liban, après qu'il ait, par l'entremise d'amis à Apamée, arrangé un prêt pour le village lorsque passa le percepteur » (cf. Théodoret de Cyr, *Histoire religieuse*, col. 1420C-1421B), BROWN 1971, p. 86.

26. BROWN 1971, p. 87.

27. BROWN 1971, p. 92. Brown cite l'exemple d'Éphrem qui, comme étranger, « fut capable d'organiser des distributions de vivres à Édesse durant une famine, alors que personne parmi les gens du pays ne se faisait confiance ».

28. BROWN 1971, p. 93.

l'État »[29]. Ainsi, l'ascète devint, devant le peuple, une autorité à la fois sociale et ecclésiale ; le monachisme pouvait conséquemment prétendre être non simplement compatible avec le christianisme, mais en être aussi son expression la plus authentique et la plus véridique[30]. Cela a pu constituer un sujet de controverse avec la hiérarchie sacramentelle[31].

L'« ecclésialisation » du monachisme

Si, au début du monachisme, il y eut une réaction face aux déviations subies par le christianisme « civique », après que la foi chrétienne soit devenue religion d'État, « l'invitation » faite aux moines d'être partie prenante des prises de décisions dans la structuration ecclésiale a dû atténuer la tension entre les deux modèles de vie chrétienne.

La première étape ayant permis de surmonter les difficultés liées à une relation conflictuelle entre la hiérarchie sacramentelle et les moines est l'acceptation du monachisme comme part de la vie ecclésiale et la reconnaissance de son rôle. J. Gribomont dresse une synthèse de la genèse de ce phénomène :

> « L'équilibre du puissant mouvement ascétique posa des problèmes répétés, jusqu'au jour où se furent forgées des institutions canoniques faisant au monachisme une place dans l'Église et la société, lui assurant une certaine autonomie interne, tout en accordant aux autorités un certain droit d'intervention »[32].

D'un point de vue pratique, les évêques commencèrent à demander conseil aux moines et les impliquèrent progressivement dans les activités et les initiatives de la communauté ecclésiale[33]. En important d'Égypte le modèle du monachisme cénobitique, avec des règles de vie et de sociabilité claires, en développant son « économie » propre, capable d'engagement dans des activités sociales et caritatives, le monachisme

29. BROWN 1971, p. 95.

30. GRIBOMONT 1977, p. 111-112.

31. Un tel exemple est conservé dans le *Livre de la chasteté* d'Išoᶜdenaḥ de Basra. Mar Yoḥannan, le fondateur du monastère de Qanqal, entra en conflit avec l'évêque d'Émèse « parce que les fidèles l'honoraient plus que l'évêque », *Livre de la chasteté*, § 23, texte syriaque p. 13-14 ; trad. p. 13-14.

32. GRIBOMONT 1977, p. 109.

33. Jean Chrysostome entretenait d'étroites relations avec le milieu monastique, tandis que Théodoret, non seulement cherchait conseil auprès de saints hommes comme Syméon le Stylite, mais consacra aussi son histoire religieuse à favoriser la connaissance de la population ascétique.

syriaque fut « ecclésialisé », ce qui signifie qu'il fut inséré dans la vie ecclésiale comme une composante distincte et active, ayant son rôle propre [34]. Isaac d'Antioche déplore « les moines qui s'étaient métamorphosés en marchands, avaient abandonné les hauteurs (spirituelles) et touché le fond avec leurs multiples activités de constructions grandioses » [35], tandis qu'il les exhorte à discuter avec les *clercs* et à leur montrer leur erreur quant aux activités monastiques qui doivent corréler travail et âme [36]. Ces centres monastiques se sont développés progressivement et ont bientôt généré des écoles théologiques en dépit de la résistance de quelques abbés, et ce même dans le courant syro-oriental, bien connu pour son intérêt envers la culture et l'érudition [37]. Cependant, ce processus ne devait pas échapper aux conflits et aux polémiques, en particulier en raison du contexte de controverses christologiques de l'époque [38]. Pour Philippe Escolan, cette période voit s'affronter « deux perceptions du christianisme, fondées sur deux logiques propres, difficilement conciliables » [39]. Il analyse la part prise par le monachisme dans les controverses christologiques, tentant de comprendre comment l'intervention des moines dans les conflits dogmatiques pourrait avoir déterminé la désintégration de l'Église [40]. Selon lui,

> « le modèle hiérarchique et centralisé de l'institution ecclésiastique disparaît au profit d'une situation concurrentielle... Or, ce type de concurrence était familier au monde monastique, qui ne connaissait guère d'autorité interne, si ce n'est le prestige de quelques grands couvents. L'entrée massive des moines dans les cadres ecclésiastiques avait cependant permis à l'Église de se maintenir dans la tourmente, en mobilisant les fidèles des moines dans un camp ou dans l'autre » [41].

D'après Ph. Escolan, la cause de la division de l'Église s'explique par les disputes doctrinales, mais aussi par les rivalités entre les courants monastiques. Il considère que les moines accordaient une grande

34. P. Brown offre une intéressante explication « sociale » des différences entre l'ascétisme égyptien et l'ascétisme syrien, BROWN 1971, p. 83.

35. Isaac d'Antioche, *Homélies*, p. 29.

36. Isaac d'Antioche, *Opera omnia*, p. 168-169.

37. Thomas de Marga, *Livre des supérieurs*, texte syriaque p. 73-78 ; trad. p. 131-153.

38. Sur le rôle des moines syriens dans les controverses christologiques en Palestine au V^e^ siècle, voir HORN 2007.

39. ESCOLAN 1999, p. 412.

40. ESCOLAN 1999, p. 347.

41. ESCOLAN 1999, p. 347.

importance à la séparation d'avec l'erreur, c'est-à-dire à une démarcation parmi les groupes doctrinaux suscités [42]. De plus, il conclut que « la prédication enflammée peut provoquer un incident violent, et être l'occasion d'un conflit avec la hiérarchie ecclésiastique. Quand la controverse dogmatique agite les esprits, il est facile de prendre ce prétexte pour justifier l'insubordination » [43]. Ph. Escolan soutient aussi que l'intervention des moines dans les disputes dogmatiques avait pour finalité de transformer le conflit doctrinal en conflit personnel, où le prestige des protagonistes formait le plus fort des arguments. Il détermine un principe, selon lui typique des conflits ecclésiastiques : « Si les charismes des moines détachent les laïcs de l'Église institutionnelle, celle-ci, qui a généralement l'appui des autorités, est obligée de réagir avec la plus grande vigueur » [44]. Bien qu'il cherche à mettre en valeur les aspects « positifs » de ces polémiques - comme l'établissement de nouvelles Églises, ce qui n'aurait pu survenir avant 451 - Ph. Escolan souligne que la violence de ces controverses risquait de discréditer l'institution chrétienne en tant que telle.

L'autorité de l'évêque est fondée sur l'autorité des Apôtres et fut transmise, selon les Pères de l'Église syriaque comme Éphrem, par la succession apostolique [45]. Ce qui confère à l'évêque une autorité en matière d'enseignement, de liturgie et de gouvernance.

Deux de ces domaines d'autorité devaient bientôt être partagés avec les moines.

L'autorité d'enseignement ne fut conférée aux évêques qu'après la disparition de la fonction de ceux qu'on appelait les *didaskaloi* [46], et celle de l'activité des docteurs dans l'Église [47]. La tentative de concentrer les principales activités de la hiérarchie ecclésiale en la personne de l'évêque - outre des raisons pratiques - leur permit de devenir enseignants de l'Église en vertu de leur grâce spéciale. D'autre part, on pensait que les moines étaient en contact permanent avec Dieu par la prière incessante. Ils étaient sensés être guidés par Dieu, puisqu'Il leur révélait Sa volonté. Ainsi, l'autorité d'enseignement leur fut bientôt reconnue par le peuple croyant. Concernant leur « gouvernance »,

42. ESCOLAN 1999, p. 369.

43. ESCOLAN 1999, p. 349-350.

44. ESCOLAN 1999, p. 355.

45. GRIFFITH 1999, p. 125-140.

46. Sur les *didaskaloi*, voir POPESCU 1932, p. 140-211.

47. STAN 1939 ; STAN 1968, p. 180-189.

l'autorité des moines était pratiquement sans borne. Les pèlerinages ou le rayonnement de leur sagesse et de leurs enseignements (parfois sous forme écrite) attirèrent disciples et adeptes, suscitant des communautés nombreuses de partisans.

La succession apostolique a un lien privilégié avec le service d'Église, en particulier la liturgie. Seules des personnes consacrées peuvent et sont autorisées à servir dans l'Église. Il s'agit là de l'avantage le plus important de l'évêque sur le moine. Toutefois, cette même question relativement acquise pouvait être sujette à débat ; il n'est pas surprenant que l'histoire de Daniel le Stylite fournisse des indications sur la tentative d'ordination de cet ascète par le patriarche afin de le contrôler : le saint résista jusqu'à ce qu'on reconnaisse qu'il avait été ordonné par le seul doigt de Dieu [48].

Pour les moines syriaques, le salut n'avait pas de dimension liturgique forte. Plus tard même, la participation à la liturgie n'était pas obligatoire. Dans sa tentative de se démarquer des messaliens, Isaac le Syrien plaide cependant toujours en faveur de la primauté de l'expérience extatique sur les sacrements.

Sebastian Brock minimise le nombre d'ingérences des hiérarques dans la pratique monastique, soutenant que

> « les anciens idéaux furent de fait maintenus, malgré les tentatives de la part des autorités ecclésiales de placer ces pratiques sous leur contrôle - d'ordinaire, cela concernait seulement des groupes marginaux comme les audiens et les messaliens, considérés par les autorités comme hérétiques » [49].

Dans un sous-chapitre consacré aux relations des moines avec la hiérarchie ecclésiale, Florence Jullien observe que l'attitude hostile des évêques à l'encontre du courant ascétique, attitude qui transparaît dans les décisions synodales dès la fin du Ve siècle, prouve que l'équilibre des pouvoirs entre les deux catégories s'établit progressivement [50].

48. Voir la *Vie de Daniel le Stylite*, p. 1-94. P. Brown souligne l'importance de cet épisode, estimant qu'« il s'agissait d'un positionnement très libre dont seul l'empereur jouissait », BROWN 1971, p. 92.

49. BROCK 1973, p. 17-18.

50. JULLIEN 2008, p. 170. Les exemples des catholicoi Ezéchiel Ier et Giwargis Ier, choisis par F. Jullien, prouvent que les conflits entre la hiérarchie et le courant monastique s'étendirent au-delà des VIe et VIIe siècles.

Le moine-évêque

L'étape décisive dans le rétablissement des relations entre la hiérarchie et les moines vint du mélange entre deux catégories déjà existantes : le moine-évêque. L'histoire du monachisme syriaque fournit des informations sur la manière dont les moines devenus évêques s'adaptèrent à leur nouveau mode de vie, eux qui durent concilier deux perceptions plus ou moins antagonistes du christianisme. Isaac le Syrien du Bet-Qatrayē par exemple, après avoir été nommé évêque de Ninive, vécut davantage comme un moine et pour cette raison ne conserva sa fonction que quelques mois. D'autre part, le catholicos Išoʿyahb III, après un temps passé au monastère de Bet-ʿAbē et après être devenu évêque de Ninive, entra en conflit avec ses anciens condisciples moines parce qu'ils ne respectaient pas son autorité épiscopale et n'avaient pas sollicité son avis pour résoudre certaines questions internes [51]. Mais il y a aussi des situations heureuses lorsque le moine, après être devenu évêque, trouve cet équilibre, cette voie moyenne si nécessaire à son rôle de médiateur et d'organisateur ecclésial [52]. Ainsi, le caractère irréconciliable de ces deux styles de vie est surtout une question de personnalité, d'équilibre personnel et moins d'antagonisme ontologique.

La thèse de l'antagonisme fut largement exploitée dans des travaux comme celui de Pierre Canivet sur le monachisme syriaque selon Théodoret de Cyr, ou celui, plus exhaustif, de Philippe Escolan concernant le monachisme syriaque entre les IVe et VIIe siècles [53]. Tous deux évoquent le processus de « domestication ». D'une part, P. Canivet considère très importantes les tentatives de l'évêque de Cyr pour apprivoiser l'ascétisme syriaque au sein d'une spiritualité monastique. La raison pour laquelle il valorise cet aspect est soulignée par Jean Ségui qui expose que l'ascétisme syriaque est perçu par Canivet comme « très

51. Išoʿyahb III, *Correspondance*, texte syriaque p. 29-34 ; trad. lat. p. 27-30.

52. L'exemple de Sabrišoʿ, métropolite de Karka d-Bet-Slokh dans le Bet-Garmaï, est significatif. Cf. *Livre de la chasteté*, § 92, texte syriaque p. 50 ; trad. p. 42-43. *Chronique de Séert*, p. 311-313. *Chronique anonyme*, texte syriaque p. 34 ; trad. lat. p. 28. Thomas of Marga, *Livre des supérieurs*, texte syriaque p. 73-74 ; trad. p. 131. Cet ascète parvint à convertir au christianisme les villages d'Ostin et de Naphor, dans la province de Siarzur, même après la conquête islamique. Plus tard, il fut consacré métropolite par le catholicos Mar Emmeh. La *Chronique de Séert* mentionne une convention que Sabrišoʿ put obtenir de ʿUtba, le wāli de la province du Bet-Garmaï. Le métropolite guérit les deux filles du gouverneur de Šenna. D'après la *Chronique de Séert*, la convention stipulait que les moines, les clercs et les étudiants en théologie étaient placés sous la protection particulière du wāli et exemptés d'impôt.

53. CANIVET 1977 ; voir aussi ESCOLAN 1999.

individualiste, visant à l'héroïsme spectaculaire, critique à l'égard de l'institution ecclésiale établie, éventuellement et aussi capable de se passer du sacerdoce »[54]. D'autre part, Ph. Escolan considère que ce fut le monachisme syriaque qui en réalité apprivoisa l'Église. En laissant de côté le débat sur la « domestication », Jean Ségui préconise l'image de deux pôles, ce qui implique non seulement un antagonisme entre la hiérarchie et les moines, mais aussi leur caractère irréconciliable[55]. Florence Jullien donne des nuances subtiles à la thèse des deux pôles dans sa description du monachisme en Bet-Qatrayē pendant le schisme qui précéda le synode de Dayrin en 676, convoqué par le catholicos Giwargis I[er]. Selon elle, le catholicos Išoʿyahb III appuya sa politique sur le pôle monastique ainsi mis au service de l'unité ecclésiale[56].

C'est surtout Gribomont qui souligne le rôle unificateur des moines-évêques et l'importance des personnalités d'Église. Il donne deux exemples de ces hommes qu'il considère comme les initiateurs emblématiques du monachisme en Égypte (Évagre) et en Syrie-Mésopotamie (Simon/Macaire)[57]. Il dessine un parallélisme entre eux et leurs adversaires, pressentant le rôle qu'ils jouèrent dans les relations entre évêques et moines.

> « Évagre et Syméon ont poussé peut-être leurs efforts au-delà des limites rejointes par d'autres, mais leurs adversaires Théophile ou Amphiloque ont été amenés à recourir à une police brutale dans la mesure où ils n'avaient plus l'envergure de ces hommes de Dieu qui, unissant l'évêque et le saint, étaient capables de contrôler de l'intérieur les pulsions, sociales ou psychologiques, qui soulevaient le mouvement monastique »[58].

Ainsi, l'équilibre du rapport entre moines et évêques n'était pas fondé sur un simple contrôle canonique extérieur, mais sur un contrôle interne, imputable à une connaissance du mécanisme intrinsèque du monachisme. Gribomont poursuit son approche en donnant l'exemple des Pères cappadociens - bien connus dans le christianisme syriaque - qu'il considère à la fois comme des évêques-théologiens et des mystiques. Jean

54. SÉGUI 1978, p. 238-239.

55. SÉGUI 2001.

56. JULLIEN *à paraître*.

57. GRIBOMONT 1977, p. 112. J. Gribomont avait remarqué que les deux personnages n'étaient pas des fondateurs du monachisme, mais des idéologues qui eurent recours à un environnement culturel local pour expliquer les fondements, la structure et le mécanisme du monachisme.

58. GRIBOMONT 1977, p. 112.

Gribomont remarque que Jean Chrysostome, lorsqu'il expose son idéal monastique dans le contexte plus général de ses responsabilités d'évêque, présente au croyant une image de la vie monastique radicalement épurée, où toutes les excentricités et les prouesses aussi bien que les phénomènes mystiques et les caractéristiques de la vie monastique sont éliminés. La description est trop vague pour comprendre clairement en quoi consiste le processus d'épuration de cette image du moine entreprise par Jean Chrysostome. Les expressions « phénomènes mystiques » et « caractéristiques de la vie monastique » pourraient inclure ou exclure bien des choses. Selon Gribomont, le résultat de cette rectification est la réduction de l'idéal monastique à l'amour et à la miséricorde au sens évangélique. L'explication de Gribomont est que les évêques eurent certainement à faire face à des difficultés imputables à la réalité d'un idéal monastique différent de l'idéal commun. Pour être plus précis, une spiritualité centrée sur l'ego, sur l'accomplissement personnel, sur les sensations spirituelles, risque de faire oublier de développer les formes extériorisées de manifestation de l'amour chrétien. En même temps, Jean Chrysostome fait pencher la balance en faveur du service sacerdotal et épiscopal, et non des charismes apostoliques obtenus et manifestés dans les activités et la vie des mystiques. Ce qui nous conduit à déterminer une autre cause expliquant l'origine de ce processus de redressement de l'idéal monastique : la condamnation du messalianisme par l'évêque Flavien. Le courant messalien ou, pour être plus précis, ses accointances avec le monachisme syriaque et les influences exercées sur ce dernier, constituent l'une des causes majeures ayant conduit à la détérioration des relations entre la hiérarchie et les moines en milieu syriaque.

Le messalianisme

On sait, grâce aux critiques de leurs adversaires, que les messaliens postulaient l'existence, dans chaque âme humaine, d'un démon qui ne pouvait pas être exorcisé par le baptême mais seulement par la prière personnelle. Croyant en la possibilité d'atteindre l'état d'impassibilité (*apatheia*), ils refusaient tout travail physique et considéraient l'état de sommeil prolongé comme une méthode pour communiquer avec la divinité, attribuant aux rêves un caractère prophétique. Ils méprisaient les structures hiérarchiques de l'Église aussi bien que la communauté ecclésiale, et cette attitude eut des conséquences directes sur leur conception et leur pratique de l'eucharistie. Isaac ajoute à ces accusations le fait qu'ils ignoraient la prière liturgique et les sept sacrements,

le saint évangile et les saints Pères [59]. L'influence exercée par ce courant sur le monachisme syriaque suscita une réaction véhémente du côté de la hiérarchie, dont la plus célèbre fut l'œuvre d'encadrement entreprise par Babaï le Grand. Tout en constatant l'absence d'une règle stipulant l'obéissance à l'autorité épiscopale, tant dans les préceptes monastiques d'Abraham le Grand que dans ceux de Dadišoᶜ et de Babaï, Florence Jullien estime que cela ne signifie pas nécessairement une prise de distance des moines par rapport à l'autorité de l'évêque. Elle illustre ce point en rappelant la tâche qu'accepta Babaï le Grand à la demande des évêques mésopotamiens de visiter les monastères sous influence messalienne et de les ramener à l'obéissance envers l'Église syro-orientale [60].

Le catholicos Išoᶜyahb III et les ascètes au début de l'islam

Outre cette tension interne, il y eut aussi une pression externe qui nécessita une réconciliation entre hiérarchie et monachisme. L'islam, qui manifesta un certain respect pour le monachisme syriaque et soutint politiquement l'existence d'une hiérarchie chrétienne qui fût la porte-parole de cette communauté dans le dialogue avec la puissance dirigeante, favorisa la promotion et finalement la mise en œuvre générale de ce modèle du moine-évêque. Cet état de fait est par exemple évident dans les relations entre l'Église d'Orient et les conquérants musulmans à l'époque du catholicos Išoᶜyahb III [61]. Moine du monastère de Bet-ᶜAbē, ce dernier connaissait bien le monachisme syro-oriental et plus tard, comme hiérarque, fut en correspondance avec certains moines et monastères. Ses lettres reflètent tout le spectre des motifs de conflit entre la hiérarchie ecclésiale et le monachisme [62]. Išoᶜyahb combattit l'influence des moines miaphysites du monastère de Mar Mattai, qu'il avait coutume d'appeler « des guêpes combattantes » ; il s'opposa aux influences messaliennes sur l'ascétisme syro-oriental, toujours fortes malgré l'activité de Babaï le Grand ; il s'efforça d'associer les ascètes aux monastères pour empêcher leur dispersion ; il s'opposa énergiquement aux abus économiques des abbés.

59. Sur la réfutation du messalianisme par Isaac, voir HAGMAN 2008, p. 55-56. K. Fitschen comme P. Hagman notent que les relations entre l'auteur d'écrits ascétiques préservés sous le nom de Macaire l'Égyptien et les messaliens sont méconnus d'Isaac le Syrien puisqu'il le cite dans le contexte même de la réfutation. Voir FITSCHEN 1998, p. 267, et HAGMAN 2008, p. 57-58.

60. JULLIEN 2008, p. 170.

61. IOAN 2009.

62. Išoᶜyahb III, *Correspondance*.

Par ailleurs, Išoᶜyahb essaya d'améliorer les relations entre la hiérarchie et les moines afin d'employer le potentiel monastique au service de l'Église. Pourtant, sa tentative d'ouvrir une école théologique dans le monastère de Bet-ᶜAbē échoua parce que les moines avaient refusé ce projet[63]. Malgré toutes ces difficultés, après la conquête musulmane, Išoᶜyahb promut de plus en plus de moines aux fonctions épiscopales. Ainsi, lors du schisme dans le Bet-Qatrayē, il put dire aux moines locaux que, dans la région de Radan proche de la juridiction patriarcale de Séleucie-Ctésiphon, les hiérarques n'avaient été choisis que parmi les moines[64].

Conclusion

Le conflit entre la hiérarchie ecclésiale et le monachisme dans le christianisme syriaque plonge ses racines dans les origines du courant ascétique syriaque. Le processus d'« ecclésialisation » du monachisme, du fait des actions entreprises par les autorités hiérarchiques, s'accompagna de conflits et de résistances. L'implication des moines dans les controverses christologiques aggrava les conflits avec la hiérarchie. Le messalianisme et son influence sur le monachisme syriaque, et particulièrement ses dimensions antihiérarchique et antisacramentelle, furent la cause de la détérioration des relations entre moines et évêques. Cependant, la catégorie du moine-évêque contribua souvent à harmoniser ces deux formes apparemment antagonistes, devenant de la sorte représentante de l'unique modèle du chrétien.

Le fait qu'un tel compromis ait été possible prouve que les deux images ou métaphores employées pour décrire ces deux catégories – celle de l'évêque et celle du moine – et leurs relations sont insuffisantes et unilatérales. Elles expriment de façon assez exacte la tension entre la fonction ecclésiale et le charisme, mais ne rendent pas compte de la réciprocité complémentaire des deux : l'activité monastique préserva la hiérarchie ecclésiale d'une rigidité et d'une excessive institutionalisation de l'Église, et la hiérarchie rappela au monachisme son rôle complexe au sein de l'institution ecclésiale.

La métaphore des deux voies conduisant à la même destination serait plus appropriée. Les chemins sont différents, mais cependant pas antagonistes, pas même parallèles. Parfois, les deux voies se rejoignent et

63. Thomas de Marga, *Livre des supérieurs*, texte syriaque p. 73-78 ; trad. p. 131-153.
64. Išoᶜyahb III, *Correspondance*, texte syriaque p. 250 ; trad. lat. p. 181.

l'histoire de l'Église fournit l'exemple de dirigeants ecclésiastiques qui trouvèrent cet équilibre, prouvant que les deux catégories ne sont ni des pôles différents distincts de la réalité qu'on appelle institution ecclésiale, ni n'eurent besoin de « domestication », et que ces deux conceptions ne sont pas irréconciliables mais plutôt complémentaires.

traduction française de Florence Jullien

Bibliographie

Chronique de Séert : Addaï SCHER, *Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert)* II/2, Paris (Patrologia Orientalis 13), 1919.

Chronique anonyme : Ignazio GUIDI, « Chronicon anonymum », *Chronica minora* I, Paris (*CSCO* 1-2, Script. syr. 1-2).

Isaac d'Antioche, *Homélies* : Paul BEDJAN (éd. et trad.), *Isaac d'Antioche, Homélies*, Paris, 1903.

Isaac d'Antioche, *Opera omnia* : Gustav BICKELL (éd. et trad.), *Isaac of Antioch, Opera omnia* I, Giessen, 1973.

Išoʿyahb III, *Correspondance* : Rubens DUVAL (éd. et trad.), *Isoʿyahb III patriarcha. Liber Epistularum*, Louvain (CSCO 11-12, Script. Syr. 11-12), 1955.

Livre de la chasteté : Jean-Baptiste CHABOT, *Le Livre de la chasteté composé par Jésusdenah, évêque de Baçrah*, Roma (Mélanges d'archéologie et d'histoire 16), 1896.

Théodoret de Cyr, *Histoire religieuse* : *Patrologia Graeca* 82, Paris, 1859.

Thomas de Marga, *Livre des supérieurs* : Ernest Alfred Wallis BUDGE, *The Book of Governors. The Historia monastica of Thomas bishop of Marga A.D. 840*, 2 vols, London, 1893.

Vie de Daniel le Stylite : Hippolyte DELEHAYE (éd.), *Les Saints Stylites*, Bruxelles, 1923, p. 1-94.

BROCK 1973 : Sebastian BROCK, « Early Syrian Asceticism », *Numen* 20/1, p. 1-19.

BROWN 1971 : Peter BROWN, « The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity », *The Journal of Roman Studies* 61, p. 80-101.

CANIVET 1977 : Pierre CANIVET, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris (Théologie historique 42).

ESCOLAN 1999 : Philippe ESCOLAN, *Monachisme et Église. Le monachisme syrien du IVe au VIIe siècle : un monachisme charismatique*, Paris (Théologie historique 109).

FITSCHEN 1998 : Klaus FITSCHEN, *Messalianismus und Antimessalianismus. Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte*, Göttingen (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 71).

GRIBOMONT 1977 : Jean GRIBOMONT, « Mystique et Orthodoxie. Note additionnelle 1 », dans J. Gribomont (éd.), *Commandements du Seigneur et Libération Évangélique. Études monastiques proposées et discutées à Saint-Anselme, 15-17 Février 1976*, Roma (Studia Anselmiana 70), p. 106-119.

GRIFFITH 1999 : Sidney GRIFFITH, « The Marks of the "True Church" according to Ephraem's Hymns against Heresies », dans G. J. Reinnink & A. C. Klugkist (éds.), *After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers*, Louvain (Orientalia Lovaniensia Analecta 89), p. 125-140.

HAGMAN 2008 : Patrik HAGMAN, « St. Issac of Niniveh and the Messalians », dans M. Tamcke (éd.), *Mystik-Metapher-Bild, Beiträge des VII. Makarios-Symposiums Göttingen 2007*, Göttingen, p. 55-66.

HORN 2007 : Cornelia HORN, *Asceticism and Christological Controversy in the 5th century Palestine*, Oxford.

IOAN 2009 : Ovidiu IOAN, *Muslime und Araber bei Īšō'yahb III. (649-659)*, Wiesbaden (Göttingen Orientforschungen. Syriaca 37).

JULLIEN 2008 : Florence JULLIEN, *Le monachisme en Perse. La réforme d'Abraham le Grand, Père des moines de l'Orient*, Louvain (*CSCO* 622, Subsidia 121).

JULLIEN *à paraître* : Florence JULLIEN, « Le charisme au service de la hiérarchie : les moines et le catholicos Išō'yahb III, Regard sur la crise sécessioniste du Fārs au VIIe siècle », dans D. Aigle (éd.), *Autorité entre charisme et hiérarchie*, Paris (Les religions dans l'histoire).

MURRE-VAN DEN BERG 2007 : Heleen MURRE-VAN DEN BERG, « Syriac Christianity », dans K. Parry (éd.), *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, Oxford, p. 249-268.

POPESCU 1932 : Teodor M. POPESCU, « Primii didascali creștini [Les premiers Didaskaloi chrétiens] », *Studii Teologice* 2, p. 140-211.

SÉGUI 1978 : Jean SÉGUI, « Compte rendu de : Canivet, *Le Monachisme syrien selon Théodoret de Cyr* », *Archives de sciences sociales des religions* 45/2, p. 238-239.

SÉGUI 2001 : Jean SÉGUI, « Compte rendu de : Escolan (Philippe), *Monachisme et Église. Le monachisme syrien du IVe au VIIe siècle : un monachisme charismatique* », *Archives de sciences sociales des religions* 116, http://assr.revues.org/index447.html.

STAN 1939 : Liviu STAN, *Mirenii în Biserică [Laïcs dans l'Église]*, Sibiu.

STAN 1968 : Liviu STAN, « Die Stellung der Leien in der Orthodoxen Kirche », *Kyrios* 8/1-2, p. 180-189.

VÖÖBUS 1951 : Arthur VÖÖBUS, « The Origin of Monasticism in Mesopotamia », *Church History* 20/4, p. 27-37.

LES RÈGLES MONASTIQUES SYRO-ORIENTALES ET LEUR CARACTÈRE SPÉCIFIQUE

Sabino CHIALÀ
Communauté de Bose, Italie

Notre recherche sur les règles monastiques de tradition syro-orientale a la chance de pourvoir bénéficier d'un recueil de textes que nous devons à l'œuvre de l'infatigable Arthur Vööbus. J'entends en particulier son *Syriac and Arabic Documents*, publié en 1960. Cet ouvrage se présente comme un ensemble de textes législatifs qui portent sur la vie monastique. Dans une première partie sont recueillies les collections d'origine syro-occidentale [1] suivies de celles d'origine syro-orientale [2]. Cet ensemble nous donne déjà une idée de la richesse des textes législatifs que le monde syriaque dans son ensemble a produit ; et cela en sachant bien que ce qui y est recueilli n'est qu'une partie de la production ancienne. Le même Vööbus précise en fait que les documents qu'il vient de publier « sont certainement les vestiges d'un matériau plus important qui n'a pas survécu » [3] ; et nous pouvons ajouter qu'il y a encore d'autres matériaux qui n'ont pas été inclus dans le recueil, tout simplement parce que retrouvés par la suite [4], ou qui restent encore à découvrir et étudier, ou qu'on n'a pas considéré appartenir à cette même catégorie (j'en dirai quelques mots en conclusion de mon parcours). Dans la deuxième partie de l'ouvrage d'A. Vööbus, nous avons une bonne base

1. Sources monophysites : VÖÖBUS 1960a, p. 15-112.
2. Sources diophysites : VÖÖBUS 1960a, p. 113-210.
3. VÖÖBUS 1960a, p. 13.
4. Voir par exemple les 31 canons écrits par Jean de Mardin, autour de 1125, au moment de sa réforme du monastère de Deir Za'faran ; textes que le même Vööbus a publiés quelques temps après, dans la dernière partie de son *Synodicon in the West Syrian Tradition* II, p. 223-243 ; texte syriaque p. 211-230 ; voir aussi VÖÖBUS 1988, p. 390-398 et p. 411-425.

Le monachisme syriaque, F. JULLIEN (éd.), Paris, 2010 (Études syriaques 7), p. 107-122.

pour notre recherche qui, comme le titre l'indique, se bornera à la tradition syro-orientale. Par contre, et la bibliographie va le confirmer, en l'état actuel nous disposons de très peu d'études spécifiquement consacrées aux règles monastiques syriaques. Mis à part le recueil mentionné de Vööbus, ainsi que les commentaires qu'il en fait dans le troisième volume de son *History of Asceticism* (où malheureusement il ne reprend que les canons syro-occidentaux), nous ne pouvons glaner que très peu de choses dans des ouvrages consacrés à l'un ou l'autre auteur [5].

Un survol des documents syro-orientaux disponibles, recueillis par Vööbus, nous fera déjà entrevoir qu'il ne s'agit pas d'un ensemble homogène et donc qu'il est absolument nécessaire de les considérer dans leur spécificité propre - élément qu'il faut respecter dans notre essai de reconstruction historique du phénomène monastique. Nous avons en effet des documents qui appartiennent au moins à deux typologies bien distinctes : une première qui consiste en différentes « séries de canons sur la vie monastique » établis par des synodes ou par l'un ou l'autre catholicos ; et une deuxième typologie représentée par des « règles monastiques » au sens propre du terme, établies par un ou plusieurs membres d'un monastère précis, visant à régler la vie de ce monastère. Les deux groupes de textes seront donc présentés séparément pour en dégager leurs caractères propres ; une brève conclusion voudrait « problématiser » le choix et contextualiser nos documents dans un plus large ensemble d'écrits voisins.

Des canons synodaux sur la vie monastique

Les canons attribués à Maruta de Maipherqat

Le premier texte publié par Vööbus dans la deuxième partie de son ouvrage consiste en un ensemble de dix-neuf canons, choisis parmi un corpus de soixante-treize, connus comme les « Canons de Maruta de Maipherqat » [6]. Il s'agit d'un recueil qui, selon la tradition syriaque, aurait été apporté en Perse au début du V^e^ siècle par Maruta évêque de Maipherqat, et aurait été accepté par l'Église syro-orientale lors du synode présidé par le catholicos Isaac, en 410. Cette collection contiendrait les décisions des 318 Pères réunis à Nicée, mais en fait elle

5. L'unique présentation d'ensemble sur les règles monastiques - mais il s'agit d'une synthèse - est à ma connaissance l'article « Regole sire » de Jean Gribomont dans le *Dizionario degli Istituti di Perfezione* (voir GRIBOMONT 1983).

6. VÖÖBUS 1960a, p. 115-149. L'ensemble de la version syriaque de ces canons a été publié par le même auteur dans *Canons Ascribed to Maruta*.

ne correspond pas aux seuls décrets grecs du premier concile œcuménique. L'attribution à Maruta, au moins de l'ensemble tel qu'il est ici conservé [7], est donc contestée, d'où le titre de Vööbus « The so-called Canons of Maruta », bien que la datation de ces canons reste confirmée pour le Ve siècle [8].

Les canons que Vööbus détache du reste, en les proposant comme des textes législatifs sur la vie monastique (donc la partie qui nous intéresse), peuvent être rattachés, à partir de leur contenu, à deux genres. Un premier, représenté par les canons du début et de la fin, où sont traités des problèmes qui relèvent plus du bon fonctionnement des diocèses que de la vie interne des monastères. Dans le premier ensemble, il est établi que le chorévêque doit être choisi parmi les moines (ܡܢ ܒܝܬ ܡܢܝܢܐ) et ses modalités d'action (canons 25-27) ; que dans toutes les villes, il y ait des *xenodocheia* pour accueillir les malades et que la direction en soit confiée à des hommes choisis parmi les moines (ܡܢ ܒܝܬ ܡܢܝܢܐ) (canon 36) ; qu'il n'est pas permis d'élire prêtre ou abbé du monastère (ܡܢܝܐ ܐܒܐ) un moine sans la permission de l'évêque (canon 40) ; qu'il y ait des consacrées (ܩܕܝܫܬܐ), filles du pacte (ܒܢܬ ܩܝܡܐ), dans les églises des villes, et qu'elles soient instruites (canon 41) ; que dans chaque ville la communauté choisisse parmi les moines (ܡܢ ܒܝܬ ܡܢܝܢܐ) un « apocrisiaire pour les prisonniers » – et comment il doit se comporter (canon 47). Les canons que nous trouvons à la fin sont du même genre, c'est-à-dire touchant encore à des questions plutôt générales : sur le droit de consacrer les églises et de les réaménager (canons 56-57) ; sur le fait que les canons doivent être lus deux fois par an (canon 58) ; ou encore sur le comportement des moines (canon 59) ; sur l'honneur du monastère dont est issu un chorévêque (canon 66).

Au centre de cet ensemble nous avons un deuxième groupe de canons, qui constitue un tout particulièrement homogène, et qui vise le déroulement et la qualité de la vie interne du monastère. On y traite différents sujets comme : les qualités de l'abbé (ܡܢܝܐ ܐܒܐ), comment il doit être choisi et quelles doivent être ses relations avec la hiérarchie ecclésiastique (canon 48) ; comment l'abbé choisit ses aides, c'est-à-dire l'économe (ܡܫܬܕܝ), le portier (ܡܛܪܐ) et les autres collaborateurs (canon 49) ; comment doit agir l'économe (canon 50) ; comment doit agir le portier (canon 51) ; comment doit agir le ܡܒܩܪ, littéralement « l'ouvrier » ou « le visiteur-inspecteur » – mais le contexte suggère

7. Selon A. Vööbus, en fait, il ne serait pas impossible qu'au moins une partie de ces canons remonte à ce que Maruta avait amené au synode de 410 (voir *Canons Ascribed to Maruta*, p. VIII).

8. Voir FIEY 1970, p. 75-76 et GRIBOMONT 1983, p. 1540.

d'entendre le « procureur-facteur » (*fac totum*), c'est-à-dire celui qui sort du monastère pour s'occuper des nécessités des frères (canon 52) ; comment doit agir celui qui est au service de l'abbé (canon 53) ; il y a enfin des règles qui se réfèrent à la vie de tous les moines : le travail, les infractions et les punitions respectives, l'organisation des espaces et du temps, l'accueil des novices (canon 54).

Observons à présent, ce qui est important pour notre recherche, la nature de cet ensemble, que je caractériserais par trois éléments principaux :

- il s'agit d'un texte canonique, relevant d'une autorité ecclésiale ; en fait au début de chaque canon est répétée la phrase : « Ceci est la volonté du synode général » ;
- il ne s'agit pas d'un document homogène visant la vie monastique, mais de canons parmi d'autres qui ont trait aux moines ;
- il ne se réfère pas à un ou plusieurs monastères précis, mais à des situations générales, probablement en réaction à des tendances qui posaient des problèmes.

Ces trois observations nous amènent d'emblée à relever que notre ensemble ne peut être considéré ni comme une « règle » à la manière des règles qu'on connaît en Occident (*Règle de saint Benoît*, par exemple), ni comme un *typicon* de genre byzantin. La raison principale qui nous empêche de classer notre ensemble parmi les deux genres énumérés est avant tout l'origine : il n'est pas le produit d'un fondateur de monastère précis ou d'un groupe de moines qui veulent régler leur vie, mais il s'agit d'une série de prescriptions « concernant les moines », établis par l'autorité ecclésiastique, parmi d'autres canons. D'ailleurs si nous prenons les décisions des synodes syro-orientaux, nous trouverons d'autres canons se référant aux moines, qu'on ne considère habituellement pas comme des règles ou fragments de règles[9]. On pourrait donc conclure que dans ce premier exemple nous n'avons que « des canons » se référant à la vie monastique et non pas une « règle » au sens strict du mot. Il s'agit d'un document précieux pour connaître la réalité monastique syro-orientale de l'époque, mais nous n'avons pas à faire ici avec ce que j'appellerai « un témoin d'autocompréhension monastique ».

Néanmoins, il est à observer que la partie centrale de notre ensemble montre une cohérence qui s'impose : à partir de l'abbé, en passant par les charges auxiliaires, jusqu'au comportement des moines. On a l'impression d'être ici en présence de quelque chose qui est au moins « conçu de façon organique », et qui pourrait donc ressembler à une

9. Sur les synodes qui légifèrent à propos des moines et de leurs abus, voir CHIALÀ 2005, p. 59-65.

ébauche de règle. Entre autre, un petit article publié par V. Dupont dans la revue *Collectanea Cisterciensia* attire notre attention sur ce texte. On y a relevé un parallèle plutôt curieux entre un de nos canons et la *Règle* de saint Benoît, sur la quantité de vin accordée à chaque moine (une hémine) [10] ; et avec cela encore d'autres détails qui relient les deux textes en question. L'évaluation de cette section reste donc douteuse : avons-nous ici un fragment de « vraie » règle, qui aurait été englobé dans nos canons ? Nous n'avons pas d'éléments suffisants pour en décider. Mais si l'on répondait par l'affirmative, nous aurions ici une trace très intéressante de règle relevant d'un monachisme de genre « purement cénobitique », donc différent de ce qu'on verra par la suite. J'entends par cette expression un monachisme qui prévoit un genre de vie où tout est vécu en commun – voir, par exemple, ce qui est établi à propos de la prière faite ensemble sept fois par jour (canon 54,20). Un autre élément qu'on pourrait rapporter pour configurer cette vie strictement communautaire est celui des « dortoirs communs des moines » (canon 54,19 ; et ici encore on sent pointer la règle bénédictine, chap. XXII). Mais à ce propos je reste très prudent. Le texte dit : « Tous dormiront dans une même maison (ܒܝܬܐ), par terre » [11]. Est-ce que par ce mot on va entendre un dortoir ou tout simplement des cellules dans un même édifice ? Déjà Canivet, et d'autres avant lui, s'étaient posé la question de la possibilité de dortoirs communs en milieu syriaque [12]. Personnellement, je suis très perplexe, en particulier en raison du sens spirituel accordé en Orient à la cellule, mais aussi parce que d'autres témoignages donnés à l'appui – sur lesquels je reviendrai – me semblent le fruit d'une mauvaise lecture des textes.

À travers ces canons apparaît un type de monachisme, « strictement communautaire », qu'on pourrait rapprocher du modèle des « fils du pacte » (expression explicitement mentionnée au canon 54,3), donc d'une communauté en ville, liée à l'église locale. Cela expliquerait, aussi, l'intérêt d'un synode ecclésiastique pour cette réalité et les services pastoraux qui lui sont demandés.

Les canons d'Išoᶜ bar Nun

À la même typologie que les canons précédents appartiennent ceux établis par le catholicos Išoᶜ bar Nun, en fonction entre 823 et 827 [13], personnalité très attentive à la vie monastique pour en avoir eu une

10. DUPONT 2005.

11. VÖÖBUS 1960a, p. 141, chap. LIV, 19.

12. CANIVET 1977, p. 213-214.

13. VÖÖBUS 1960a, p. 189-204.

expérience directe [14]. Le texte nous est parvenu dans une double version, syriaque et arabe, versions qui ne se correspondent pas complètement. Encore une fois il s'agit d'une série de canons qui se caractérisent par les mêmes éléments que nous venons de relever dans l'ensemble précédent : ils sont établis par l'autorité ecclésiastique ; ils ne constituent pas un document homogène sur la vie monastique, étant mêlés à des canons sur d'autres sujets ; ils visent, non pas un monastère particulier, mais des problèmes qui se sont présentés et sur lesquels l'autorité ecclésiastique se sent en devoir de s'exprimer.

On y traite des gens mariés qui veulent embrasser la vie monastique (canons syriaques 16-19) ; de l'héritage qu'un moine recevrait de ses parents et du sort de ses biens après sa mort (canons syriaques 67-70 ; arabes 1-4) ; des esclaves et des jeunes gens qui désirent entrer dans la vie monastique (canons syr. 71-72 ; arabes 5-6) ; de la responsabilité de l'évêque du lieu où se trouve le monastère d'intervenir quand se vérifient des troubles : il a le pouvoir même d'expulser des moines et de déposer l'abbé régulièrement élu par la communauté (canons syr. 73-74 ; ar. 7-8).

Fait suite une partie, attestée seulement en arabe, qui une fois de plus donne l'idée de former un ensemble plus cohérent et plus concentré sur la vie interne des monastères. On y trouve des canons sur les sujets suivants : la prière continuelle (canon 9), les vigiles (canon 10 et 12), la récitation du psautier (canon 11 et 13), la lecture (canon 14), la préparation à la liturgie eucharistique et sa célébration (canons 15-16 et 18), le jeûne et l'alimentation (canon 17 et 19), et enfin encore la prière, qu'elle soit faite en cellule et ne soit pas omise, et les trois genres ou degrés de la prière (canons 20-22). Pour certains canons de ce dernier ensemble, on trouve des parallèles très précis dans des règles d'origine syro-occidentale : voir par exemple les canons 13 (celui qui connaît un seul psaume, qu'il répète toujours le même), 19 (qui mange de la viande agit comme un fornicateur) et 20 (le moine priera en cellule pendant la semaine et avec les autres aux jours de réunion) [15].

Du point de vue du modèle de vie monastique, on trouve encore l'expression « fille du pacte » (canon 19). Cependant le rythme des prières n'est plus de genre cénobitique, mais il ressemble à ce que nous verrons dans le monachisme réformé d'Abraham de Kaškar.

14. Bien que l'information donnée par VÖÖBUS (1960a, p. 189) sur le séjour du catholicos au monastère d'Izla soit probablement incorrecte. Il semble que cela fut son désir, mais qu'il n'arriva pas à le réaliser (voir FIEY 1997).

15. Voir *Canons pour les Perses* 22-24 (VÖÖBUS 1960a, p. 92 ; il s'agit d'un ensemble de canons d'origine syro-occidentale mais adressés à des communautés vivant en Perse) ; et *Canons anonymes pour les moines* 16-18 (VÖÖBUS 1960a, p. 112).

Les canons de Timothée II

Une dernière série de canons édités par Vööbus est d'époque beaucoup plus tardive. Elle fut promulguée par le catholicos Timothée II, en charge entre 1318 et 1332, au moment même de son intronisation, et elle est contenue dans les actes synodaux de la même année 1318. Nous sommes donc encore une fois dans le genre des canons pour les moines, inclus dans des dispositions synodales qui ont trait à différents aspects de la vie ecclésiale. Les canons qui nous intéressent sont rangés en deux séries, chacune avec un titre particulier, d'abord les canons adressés à tous les moines, puis ceux qui sont prévus spécialement pour les autorités.

La première série est présentée ainsi : *Canons pour l'ordre des frères moines* (ܟܢܘܢܐ ܕܣܕܪܐ ܕܚܒܪܐ ܕܥܠ ܡܢܗܝܐ). Les sujets traités sont les suivants : que les moines ne doivent pas sortir du monastère sans permission (canons 1-5) ; que les moniales n'entrent pas dans les monastères d'hommes (canons 6-7) ; qu'on n'accepte pas dans le monastère de jeunes imberbes (canon 8) ; en conclusion on trouve trois canons sur l'importance de la lecture, de la prière et du travail manuel (canons 9-11). La deuxième série a pour titre : *Canons pour les guides, les responsables et les chefs des monastères* (ܟܢܘܢܐ ܕܡܕܒܪܢܘܬܐ ܘܕܫܘܠܛܢܐ ܕܥܠ ܡܢܗܝܐ ܘܪܝܫܐ). On y trouve des règles sur leur comportement : qu'ils agissent en toute chose dans la crainte de Dieu (canon 1) ; qu'ils ne fassent rien sans le conseil de la communauté (canon 2) ; qu'ils soient vigilants sur l'observance des règles (canons 2-5) ; qu'ils communiquent aux autorités supérieures ce qui dépasse leur compétence (canon 6) ; que celui qui a été fait « intendant » (ܦܩܝܕܐ) ou chargé de gérer les biens du monastère, en soit expulsé s'il agit mal, et les conditions de sa réadmission (canons 7-8) ; que celui qui révèle à ceux de l'extérieur les secrets du monastère (ܪܐܙܐ ܕܒܝܬܐ) et qui le souille, en soit éloigné (canon 9) [16].

Bien que les dispositions de Timothée II ne soient pas les mêmes que celles qu'on a vues dans les deux groupes précédents, la typologie reste la même. Il s'agit, encore une fois, de dispositions promulguées par l'autorité ecclésiastique ; elles sont inclues dans un corpus de canons qui aborde aussi d'autres sujets et elles s'adressent aux monastères en général. Quant à la cohérence de l'ensemble, malgré leur disposition en deux unités formellement bien construites (la première pour les simples moines et la deuxième pour les autorités), le contenu des deux sections reste partiel. N'ont été à l'évidence abordés que des sujets posant problème.

16. Cet ultime canon semble reprendre le dernier des Canons de Jean de Mardin, où il est question de ceux qui révèlent les secrets du monastère (ܪܐܙܐ ܕܒܝܬܐ) ; voir canon 31, dans *Synodicon in the West Syrian Tradition* II, p. 241-242 ; syr. p. 228.

Des règles monastiques

À côté de ce premier genre de textes législatifs sur la vie monastique, nous en avons un deuxième, un ensemble qu'on peut qualifier de « règles monastiques » au sens propre du terme. Pour ce deuxième genre nous avons trois documents, se référant au même monastère, le Grand monastère du mont Izla, promulgués par ses trois premiers abbés, Abraham de Kaškar (connu aussi comme Abraham le Grand) et ses deux successeurs, Dadišoᶜ et Babaï[17]. Cela nous offre la possibilité de suivre quelque peu la naissance et l'évolution de ce qui fut pour les syro-orientaux le monastère le plus rayonnant, entre autre par le moyen de ses règles. On pourrait dire qu'Abraham de Kaškar joua pour les syro-orientaux un rôle semblable à celui que Benoît de Nurcie et sa *Règle* eurent en Occident.

Les règles d'Abraham de Kaškar

Le premier document, généralement connu comme « les règles d'Abraham de Kaškar » se présente en fait avec un titre qui révèle une identité plus complexe : « Canons qui furent écrits durant les jours du saint Rabban Mar Abraham » (ܟܢܘܢܐ ܕܐܝܟ ܕܟܬܒܘ ܒܝܘܡܝ ܩܕܝܫܐ ܕܝܠܢ ܪܒܢ ܐܒܪܗܡ ܪܒܐ ܡܛܪܢܐ)[18]. L'auteur déclaré n'est pas le seul Abraham mais, comme la suite du prologue va le confirmer, la communauté des frères qui, après un certain temps d'expérience communautaire, désire laisser une trace de son mode de vie. On peut croire que le fondateur veuille, par une certaine humilité, cacher derrière ce pluriel l'œuvre de synthèse qui en fait est la sienne. Mais même en admettant cela, reste confirmé ce qu'on peut tenir comme une première caractéristique de notre document : il est le fruit d'une expérience vécue dans un lieu précis.

Le début du prologue nous informe aussi sur la date de composition : « Au mois de haziran (juin), la quarantième année du roi Khosrau, sous la direction de l'ami de Dieu Mar Syméon, évêque métropolite de Nisibe, nous les frères qui habitons... »[19]. Le roi auquel on se réfère ici est Khosrau Ier, qui régna entre 531 et 579 ; donc la quarantième année

17. Vööbus publie aussi un texte se référant à un autre monastère, le Monastère Supérieur de Mossoul ; or les canons qu'il rapporte ne concernent pas le monastère au sens strict, mais le fonctionnement de l'école annexe ; c'est la raison pour laquelle je n'en ai pas tenu compte dans cette étude (voir VÖÖBUS 1960a, p. 185-188).

18. Le texte syriaque, avec traduction anglaise, est édité dans VÖÖBUS 1960a, p. 150-162 ; et avec traduction française, dans JULLIEN 2008, p. 129-138. Pour une traduction italienne annotée, voir CHIALÀ 2005, p. 159-167.

19. Abraham de Kaškar, Canons, prologue (VÖÖBUS 1960a, p. 152).

correspond à 570/571 de notre ère. Dans ce même préambule nous avons aussi une deuxième caractéristique importante de notre document : on dit qu'il a été réalisé par les frères mais « sous la direction (ܥܠ ܕܫܘܬܦܐ) » de l'évêque du lieu. Donc nous n'avons plus ici des canons sur les moines émanant de l'autorité ecclésiastique, mais cette dernière reste tout de même présente. On trouve ici un parallèle très intéressant, même dans la formulation, avec les *Statuts de l'école de Nisibe* [20].

Mais pourquoi cette règle, qui dans un certain sens est une nouveauté en milieu syro-oriental ? Quel est son statut et son but ? Sur quelle réalité veut-elle intervenir ?

Tout d'abord on peut faire confiance à ses auteurs et écouter leurs raisons. Dans le prologue des règles d'Abraham (je continue à les appeler de la sorte par commodité), on lit : « Nous ne sommes pas des législateurs, ni pour nous-mêmes ni pour les autres » [21] ; puis est illustrée la méthode suivie pour la rédaction : « À chaque règle que nous avons tirée des saintes Écritures et des paroles des saints Pères, nous avons [seulement] ajouté de brefs commentaires à leur propos » [22]. On pourrait dire que le texte ne se veut pas un texte législatif, mais plutôt comme une trace herméneutique qui voudrait « trier la tradition ». J'entends par là que, tout d'abord, il faut observer que cette règle ne se présente pas comme une nouveauté absolue (non pas au niveau du genre littéraire, mais au niveau du contenu). On pourrait ici encore soupçonner, bien sûr, une certaine humilité mal cachée, typique de ce genre de textes. Mais je pense qu'il faut accorder plus d'attention à ces mots : il est vrai en fait que dans la vie monastique (et dans ses réformes) on n'invente rien ; on réorganise les éléments de la tradition, on les relit, on met des accents particuliers. C'est ce que nous verrons dans les règles d'Abraham, qui se voudraient, justement, comme une herméneutique de la tradition précédente : un choix, dans les Écritures et dans les Pères.

Mais il s'agit d'un choix qui voudrait contester des « tendances connues » d'ascétisme et orienter vers une « forme nouvelle ». Donc, d'une certaine manière, comme les canons appartenant à la première typologie analysée, ici aussi le but est celui de réagir à des abus, mais cette fois la réaction est plus cohérente et surtout elle vient de l'intérieur du mouvement monastique. Le modèle que notre règle voudrait contester nous est révélé par différentes sources. Tout d'abord par les dispositions données dans les canons eux-mêmes : on pourrait croire que

20. Cf. *Statutes of the School of Nisibis*, p. 51.

21. Abraham de Kaškar, Canons, prologue (VÖÖBUS 1960a, p. 154).

22. VÖÖBUS 1960a, p. 154.

chacune de ces dispositions conteste un abus ou stigmatise un défaut. Par cela je ne veut pas dire que les pratiques conseillées dans les règles d'Abraham (la quiétude, la prière, la lecture, etc.) étaient absolument méconnues du reste du phénomène monastique syro-oriental ! Mais Abraham semble croire qu'elles ont besoin d'être reprises et soulignées. Deuxièmement nous connaissons ces tendances monastiques que le Kaškarien entend corriger par d'autres sources, en particulier par des dispositions synodales de l'Église syro-orientale à propos des moines [23].

À partir de cette situation, les règles d'Abraham proposent une « forme nouvelle » (ou renouvelée), raison pour laquelle leur auteur principal se conçoit comme un « réformateur » et il est déjà considéré tel dans les sources anciennes. À propos de l'auto-conscience réformatrice d'Abraham (et des ses frères), je citerai au moins trois éléments : le fait qu'il impose aux siens des signes extérieurs afin qu'ils puissent se distinguer des autres moines (tonsure, vêtements et chaussures) ; le fait même qu'il écrive une règle ; et l'envoi en mission de certains de ses disciples dès son vivant [24]. Pour ce qui est des sources, la *Chronique de Séert* présente le Kaškarien comme un réformateur, en l'associant à Abraham de Natpar ; on y lit, entre autre, que « ces deux saints... organisèrent (ܛܟܣ) les monastères et les cellules qui auparavant étaient comme des maisons (ܕܠܟ ܕܝܪܐܬ) à l'exemple de Mar ᶜAbda » [25]. La même source [26] nous informe sur le monachisme de Mar ᶜAbda, fondateur du monastère de Dayr Qoni, qu'on pourrait qualifier de « communauté vivant en strict lien avec l'église locale ». C'est ici justement le point principal de différenciation qu'il faut saisir, dans la précision que dans cette forme monastique plus ancienne (évidemment pas dans sa totalité, mais pour la partie ici visée), on utilisait des bâtiments qui étaient « comme des maisons ». Il n'est pas nécessaire de soupçonner dans la « forme pré-abrahamique » – comme je l'ai dit – des moines dormant en dortoirs communs, mais tout simplement des monastères et des cellules (petits monastères ?) « à l'image des maisons », donc avec des chambres les unes à côté des autres et – peut-être – en ville. Mari ibn Suleyman reprend les mêmes expressions que la *Chronique* à propos de la transformation introduite par Abraham de Kaškar ; il dit qu'il « organisa (ܛܟܣ) les monastères et les cellules qui auparavant étaient comme des

23. Ici je renvoie à CHIALÀ 2005, p. 53-65.

24. Pour les détails, je renvoie encore à CHIALÀ 2005, p. 49-53.

25. *Chronique de Séert* II/1, § 31, p. 172.

26. Cf. *Chronique de Séert* I/2, § 68, p. 321-322.

maisons (كالديارات) »[27] ; ici aussi, il n'y a pas de raison de voir un « dortoir commun » ou une « chambrée »[28].

Voici donc un premier élément de la réforme introduite au Grand monastère du mont Izla : il s'agit d'une précision du « modèle architectural », qui correspond à une « articulation particulière de vie en commun et vie en solitude ». Ce qui en résulte est un genre de monachisme que je préfère appeler « lavriotique » : il y a un centre ou les moines passent les premières années de formation et où ils reviennent pour la veillée du samedi soir, suivie de la célébration eucharistique et parfois d'un repas commun le lendemain. Le reste de la semaine était passé dans les différentes cellules bâties autour du centre (صدحب). La particularité de la conception abrahamique réside dans le fait qu'il ne conçoit pas cette forme comme un « ensemble d'ermites » mais comme une « communauté » (voir déjà le ton du prologue, et l'importance dans la gestion du monastère de l'« ensemble (ܟܢܫܐ) des frères »[29]), au sein de laquelle large place est accordée à la vie de solitude.

Un deuxième élément de la réforme abrahamique touche à son inspiration spirituelle et nous vient du contenu des règles. Elles se présentent comme un ensemble de douze canons, précédés par un prologue programmatique. Les douze canons, à leur tour, sont clairement divisibles en deux groupes : les canons 1-4, plus développés et qui se présentent, selon ce qui avait été annoncé dans le prologue, comme un petit florilège de textes bibliques et patristiques ; et les canons 5-12, plus brefs et sur des questions plus pratiques. L'intérêt principal réside surtout dans la première partie. Tout d'abord parce que nous y voyons une nouveauté par rapport à la tradition précédente (nouveauté qu'on remarque déjà au niveau formel) : il ne s'agit pas, en fait, de simples canons régulant des abus, mais d'enseignements qui voudraient injecter un souffle particulier dans la vie des moines d'Izla. Et secondement ces quatre premiers canons sont fondamentaux parce qu'ils décrivent ce que j'appelle les « quatre piliers » spirituels de la réforme abrahamique, c'est-à-dire la quiétude (علمه) et le travail ; le jeûne ; la prière, la lecture et l'office ; le silence, la douceur et la solitude[30].

Mais où est vraiment la nouveauté dans ces enseignements ? Bien sûr, il s'agit de points tout à fait traditionnels dans la spiritualité monastique. Mais justement, c'est le fait qu'on reprenne ces quelques éléments, et

27. *Maris, Amri et Slibae De patriarchis nestorianorum commentaria* I, p. 52 (arabe).

28. Traduction proposée par JULLIEN 2008, p. 110, suivant probablement la version latine de Gismondi qui rend par « aedium ».

29. Cf. CHIALÀ 2005, p. 73.

30. Cf. CHIALÀ 2005, p. 84-94.

non pas d'autres, qui nous dit leur importance dans le moment particulier où ils sont mis par écrit. On n'invente rien mais on réorganise. Ces éléments montrent notamment toute leur valeur si on les lit dans le contexte du monachisme de l'époque, à savoir ce qu'Abraham et les siens entendent contester.

Nous avons donc ici, dans les quatre premiers canons, une polémique « *ad extra* », c'est-à-dire contre un monachisme « autre » que celui vécu ou recherché à Izla. Par contre, dans les huit derniers canons, beaucoup plus brefs dans leur étendue, sont visés des abus déjà « internes » à la communauté. Ces premières années de vie commune avaient déjà nécessité des corrections précisées dans cette dernière partie. C'est dans ce même sens qu'il faut lire la suite des règles du Grand monastère, c'est-à-dire les canons des successeurs d'Abraham à la tête de la communauté : Dadišoᶜ et Babaï.

Les règles de Dadišoᶜ

Aux canons d'Abraham font suite les vingt-huit que son premier successeur, Dadišoᶜ [31], établit, avec l'approbation de la communauté comme il est dit dans le prologue, pendant le mois de janvier 588 [32], c'est-à-dire deux ans, selon ma reconstruction des événements, après la mort du fondateur [33]. La raison de cet ajout de canons aux précédents est justifiée, non sans un certain embarras, par l'auteur lui-même dans le prologue. Il semble presque s'en excuser, en disant que leur cause n'est pas le mépris pour les règles écrites par « les Pères » ou leur insuffisance, mais « notre faiblesse et notre impuissance » [34] ; et quand on lit les canons et les signes de décadence qu'ils font percevoir, on voit qu'il ne s'agit pas ici d'un topos...

Cette précision, avec la teneur particulière de ces vingt-huit canons, me semble importante parce qu'elle révèle que l'intention de Dadišoᶜ n'est ni celle d'inaugurer une deuxième réforme, ni celle de faire évoluer la communauté d'Abraham vers un modèle plus cénobitique [35]. Le modèle reste strictement le même : les moines vivent toujours en cellule et on se

31. Le texte syriaque, avec traduction anglaise, est édité dans VÖÖBUS 1960a, p. 163-175 ; et avec traduction française dans JULLIEN 2008, p. 138-148. Pour une traduction italienne annotée, voir CHIALÀ 2005, p. 169-176. Pour une reconstruction de sa biographie, je renvoie à CHIALÀ 2005, p. 106-118.

32. Dadišoᶜ, Canons, prologue (VÖÖBUS 1960a, p. 166-167).

33. Cf. CHIALÀ 2005, p. 43-46. JULLIEN 2008, p. 87-89, maintient la date de 588.

34. Dadišoᶜ, Canons, prologue (VÖÖBUS 1960a, p. 165-167).

35. C'est l'opinion de JULLIEN 2008, p. 107, qui voit après Abraham et jusqu'à Babaï un glissement vers un modèle plus cénobitique.

préoccupe qu'au moins un petit noyau reste dans le cœnobion pour en garantir les fonctions [36] ; ou encore on demande que chaque solitaire fasse cuire son pain chez soi et non pas au cœnobion, en corrigeant les statuts anciens dans un sens plus « érémitique » [37]. Donc il n'y a pas, à mon avis, d'intervention au niveau structurel, mais on intervient seulement sur des problèmes particuliers que l'expérience des premiers temps vécus à Izla a montrés. Les canons, en fait, touchent à des questions très précises d'abus (à partir, par exemple, du problème de l'orthodoxie théologique où on demande de rester fidèles aux trois docteurs [38]). Nous sommes dans un genre qui rappelle le deuxième groupe des canons d'Abraham : il ne s'agit plus de donner une inspiration nouvelle ou de corriger certaines déviations du « monachisme syro-oriental » contemporain (ce que j'ai appelé « polémique *ad extra* »), mais on fait face ici à des problèmes « *ad intra* ».

Dans le prologue, il est vrai, Dadišoᶜ justifie encore ces nouveaux canons par une précision qui pourrait être mal interprétée. En fait il affirme que ce qui suit est dû à un constat important : « Les exigences (ou « les ordres » : ܟܬܝܒ) d'une communauté sont différentes de celles de ceux qui vivent en solitaire (ܕܝܚܝܕ) » [39]. Il ne faudrait pas voir ici un durcissement sur des positions cénobitiques, mais seulement un écho de la tradition abrahamique primitive, c'est-à-dire que les « moines » d'Izla ne se concevaient pas comme des « ermites » indépendants, mais comme une vraie « communauté de solitaires ». Or, ce modèle avait été mis à l'épreuve par presque deux décennies, et il demandait à être mis au point ; en même temps, on reconnaissait aussi des erreurs, comme le laisse entendre par exemple le canon 12 où l'on interdit d'accueillir comme moine « le frère qui est tenté par un esprit » [40], expression derrière laquelle on peut entrevoir la maladie psychique dont, probablement, la communauté a fait quelque douloureuse expérience.

Les règles de Babaï

Dadišoᶜ meurt probablement en 604 et lui succède Babaï, qui gouverne la communauté jusqu'à sa mort, survenue en 628, à travers des situations dramatiques comme celles qui conduisent à l'expulsion de Jacques de Lašom, fondateur du monastère de Bet-ᶜAbē. Babaï ajoute aussi d'autres

36. Cf. Dadišoᶜ, canon 20 (VÖÖBUS 1960a, p. 172).
37. Cf. Dadišoᶜ, canon 15 (VÖÖBUS 1960a, p. 171).
38. Cf. Dadišoᶜ, canon 1 (VÖÖBUS 1960a, p. 167-168).
39. Dadišoᶜ, Canons, prologue (VÖÖBUS 1960a, p. 166).
40. Dadišoᶜ, canon 12 (VÖÖBUS 1960a, p. 170).

canons à ceux de ses prédécesseurs ; on en compte vingt-cinq, mais il ne nous sont parvenus que partiellement (à partir de la moitié du canon 4) et en version arabe [41].

Pour ce qui est du contenu de ces nouveaux canons, ils appartiennent au même genre que ceux de Dadišoᶜ. Ici encore le but n'est pas de toucher à la structure idéologique ni à la forme de monachisme vécue à Izla, mais seulement de corriger certains abus. Le rythme communautaire de solitude et de vie en commun est le même qu'avant : Babaï recommande d'honorer la réunion du dimanche, mais aussi de ne pas se précipiter au cœnobion trop facilement [42]. Entre autre, l'affaire de Jacques de Lašom montre bien qu'à cette époque encore la structure du Grand monastère est la même qu'au temps d'Abraham, c'est-à-dire avec des cellules plus ou moins éloignées du cœnobion et entre elles.

Malheureusement, n'ayant pas le début des règles, nous ne connaissons ni leur datation exacte ni la justification que l'auteur donne pour leur composition. Néanmoins, le contenu révèle des situations de décadence encore plus accentuées qu'auparavant, auxquelles Babaï répond par des avertissements et des sanctions qui traduisent la sévérité qui lui est reconnue par les sources.

En guise de conclusion

L'expérience du Grand monastère et son « modèle » connurent un grand succès. Cela est corroboré par au moins trois éléments : l'afflux de moines qui visitent le monastère d'Abraham comme un des hauts lieux de la spiritualité monastique ; la diffusion des règles, qui furent adoptées par d'autres monastères (voir par exemple Rabban Šabur) et même traduites en persan ; les nombreuses fondations dues à des anciens du Grand monastère [43].

C'est peut-être ce succès qui explique principalement que les canons du Grand monastère restent, dans l'histoire syro-orientale, un cas unique. Abraham semble inaugurer une tradition qui, à part ses deux successeurs, n'a pas d'épigones connus. Nous n'aurions ainsi, pour la tradition syro-orientale, que les canons ecclésiastiques dont j'ai traité

41. Le texte arabe, avec traduction anglaise, est édité dans VÖÖBUS 1960a, p. 176-184. Pour une traduction italienne annotée, voir CHIALÀ 2005, p. 177-182. Pour une reconstruction de sa biographie, je renvoie à CHIALÀ 2005, p. 119-136.

42. Babaï, canons 5 et 20 (VÖÖBUS 1960a, p. 178 et p. 182-183).

43. Cf. CHIALÀ 2005, p. 97-106 ; voir aussi JULLIEN 2008, qui développe les filiations du Grand monastère, ainsi que JULLIEN 2006.

dans la première partie, où l'on peut soupçonner aussi quelque fragment homogène de règle de genre cénobitique, et le triptyque des canons du Grand monastère.

Mais le monachisme syro-oriental pouvait évidemment disposer aussi d'autres textes qu'il faut ici au moins évoquer pour compléter notre cadre, et qui élargissent notre spectre. J'entends par là non pas tous les textes spirituels, écrits en syriaque ou traduits en cette langue, qui ont nourri et, d'une certaine manière, « réglé » la vie des solitaires – textes auxquels, entre autre, Abraham puise en rédigeant ses canons, comme il le montre explicitement. Mais je pense à certaines catégories particulières d'écrits qu'on peut considérer très proches des règles qu'on vient d'analyser. Par exemple, certaines lettres de conseils spirituels comme la *Lettre à Hésychius* de Jean d'Apamée et la *Lettre sur les trois degrés de la vie monastique* de Joseph Ḥazzaya ; des discours qui se présentent, en fait, comme des traités organiques sur la vie solitaire, tel l'*Exposé* 6 (sur les « fils du pacte » ou « membres de l'ordre ») d'Aphraate [44] ou le *Discours pour la consécration de la cellule* de Siméon de Taibuteh ; et enfin des séries de *Règles pour les commençants*, comme celle qui est inclue dans les lettres de Jean de Dalyata (*Lettre* 18) [45] ou celle qui est attribuée à Babaï le Grand par Dadišoᶜ Qatraya dans son *Commentaire d'Abba Isaïe* (13,5). Et on pourrait encore mentionner d'autres textes, d'origine grecque mais traduits en syriaque, qui ont joué un rôle analogue, tel par exemple l'*Asceticon* de Basile de Césarée. Nous avons là un genre de textes dont il faut tenir compte, à côté de ceux recueillis par A. Vööbus, pour avoir une idée un peu plus précise de la littérature qui a modelé et « réglé » le monachisme syro-oriental.

44. Dont une partie (le § 8) a circulé séparément et sous le nom d'Abraham de Natpar, telle une petite règle (voir Aphraate, *Les Exposés*, p. 102).

45. Voir aussi VÖÖBUS 1970.

Bibliographie

Aphraate, *Les Exposés* : Marie-Joseph PIERRE (éd.), *Aphraate le Sage Persan, Les Exposés*, 2 vols, Paris (Sources chrétiennes 349 ; 359), 1988-1989.

Canons Ascribed to Maruta : Arthur VÖÖBUS (éd.), *The Canons Ascribed to Mārūtā of Maipherqaṭ and Related Sources*, Louvain (CSCO 439-440, Script. Syr. 191-192), 1982.

Chronique de Séert : Addaï SCHER (éd.), *Histoire nestorienne (Chronique de Séert)* I/2, Paris (Patrologia Orientalis 5), 1910. Addaï SCHER (éd.), *Histoire nestorienne (Chronique de Séert)* II/1, Paris (Patrologia Orientalis 7), 1911.

Maris, Amri et Slibae De patriarchis nestorianorum commentaria : Henricus GISMONDI (éd.), *Maris, Amri et Slibae De patriarchis nestorianorum commentaria* I, Roma, 1899.

Statutes of the School of Nisibis : Arthur VÖÖBUS (éd.), *The Statutes of the School of Nisibis*, Stockholm (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 12), 1961.

The synodicon in the West syrian Tradition : Arthur VÖÖBUS, *The synodicon in the West syrian Tradition* I, Louvain (*CSCO* 367-38, Script. Syr. 161-162), 1975 ; *The synodicon in the West syrian Tradition* II, Louvain (*CSCO* 375-376, Script. Syr. 163-164), 1976.

Synodicon orientale : Jean-Baptiste CHABOT (éd.), *Synodicon orientale ou recueil de synodes nestoriens*, Paris, 1902.

CANIVET 1977 : Pierre CANIVET, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris (Théologie historique 42).

CHIALÀ 2005 : Sabino CHIALÀ, *Abramo di Kashkar e la sua comunità. La rinascita del monachesimo siro-orientale*, Bose.

DUPONT 2005 : Véronique DUPONT, « À propos de l'hémine de vin. Une source inexplorée ? Les Canons de Maruta », *Collectanea Cisterciesia* 67, p. 322-325.

FIEY 1970 : Jean Maurice FIEY, *Jalons pour une histoire de l'église en Iraq*, Louvain (CSCO 310, Subsidia 36).

FIEY 1997 : Jean Maurice FIEY, « Isho^{c} bar Nun », *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* XXVI, Paris, p. 174-175.

GRIBOMONT 1983 : Jean GRIBOMONT, « Regole sire », *Dizionario degli Istituti di Perfezione* VII, Roma, p. 1537-1542.

JULLIEN 2006 : Florence JULLIEN, « Rabban-Šāpūr, un monastère au rayonnement exceptionnel. La réforme d'Abraham de Kaškar dans le Bēth-Hūzāyē », *Orientalia Christiana Periodica* 72, p. 333-348.

JULLIEN 2008 : Florence JULLIEN, *Le monachisme en Perse. La réforme d'Abraham le Grand, Père des moines de l'Orient*, Louvain (CSCO 622, Subsidia 121).

VÖÖBUS 1960a : Arthur VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism*, Stockholm (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 11).

VÖÖBUS 1958, 1960b, 1988 : Arthur VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of the Culture in the Near East* I. *The Origins of Asceticism. Early Monasticism in Persia*, Louvain (CSCO 184, Subsidia 14), 1958. Arthur VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient, A Contribution to the History of the Culture in the Near East* II. *Early Monasticism in Mesopotamia and Syria*, Louvain (CSCO 197, Subsidia 17), 1960b. Arthur VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of the Culture in the Near East* III, Louvain (CSCO 500, Subsidia 81), 1988.

VÖÖBUS 1970 : Arthur VÖÖBUS, « Syrische Verordnungen für die Novizen und ihre handschriftliche Überlieferung », *Oriens Christianus* 54, p. 106-112.

LIVRES ET MONASTÈRES EN SYRIE-MÉSOPOTAMIE D'APRÈS LES SOURCES SYRIAQUES

Muriel DEBIÉ
ISAW, NYU et UMI transition, CNRS-NYU, New York

ܡܪܝ ܐܦܪܝܡ: ܬܗܘܝܢ ܣܦܪ̈ܐ ܦܬܘܪ̈ܟ ܘܬܣܒܥ ܒܫܦ̈ܝ ܡܬܥ̈ܢܓ.
ܘܬܗܘܝ ܡܫܟܒܟ ܣܦܪ̈ܐ ܘܬܢܝܚ ܒܫܢܬ ܙܕܝܩ.

Mar Éphrem : Que les livres soient ta table
Et tu seras rassasié de délices.
Qu'ils soient ton matelas
Et tu dormiras du sommeil du juste[1].

Notre imaginaire européen concernant les livres et les monastères est façonné par l'iconographie et l'histoire occidentales qui nous sont familières et nous évoquent l'image de *scriptoria* monastiques où régnait un silence propice à la copie des manuscrits sous le regard d'un responsable qui veillait à la discipline des plus jeunes et au bon usage des couleurs et des motifs par les enlumineurs. Des images de moines lisant pour l'édification ou pour l'étude viennent aussi à l'esprit, mais avec l'idée que la copie et lecture en milieu monastique pourraient être subversives comme le laisse entendre le désormais célèbre *Nom de la Rose*[2]. Les bibliothèques monastiques, par définition assez fermées, alimentent l'imagination sur les livres prohibés par l'Église qu'elles étaient susceptibles de

1. Citation d'Éphrem présente dans l'*Ethicon* de Barhebraeus (traité 4, ch. 1, section 4 ; p. 321, l. 13-14). Le dernier stique dit littéralement « tu dormiras du sommeil de repos ». Je remercie vivement D. Taylor de m'avoir communiqué la référence de l'édition du *memrā* d'où vient cet extrait : *Memrā sur l'étude et la crainte de Dieu*, p. 260, l. 13-16, publié pour servir à l'éducation des jeunes chaldéens.
2. Roman à succès de l'écrivain italien Umberto Ecco (1980) porté à l'écran par Jean-Jacques Annaud en 1986.

Le monachisme syriaque, F. JULLIEN (éd.), Paris, 2010 (Études syriaques 7), p. 123-168.

contenir. Les moines médiévaux ne sont pas réputés pour leur culture et souvent l'historiographie des XIX^e^-XX^e^ siècles les a présentés comme plutôt ignorants sinon illettrés et la littérature monastique comme pieusarde et sans comparaison possible avec la littérature profane des écrivains cultivés.

C'est avec à l'esprit les possibles distorsions induites par l'imagerie et l'historiographie occidentale dans la compréhension du thème du monachisme et de la culture livresque qu'il convient d'aborder le monde oriental. Le rapport entretenu par le monachisme oriental avec les livres présente des spécificités qui ont été étudiées pour ce qui concerne le monde byzantin orthodoxe [3]. Les livres en monde copte ont également fait l'objet de synthèses [4] et les activités littéraires des monastères de Palestine ont été bien étudiés jusqu'à la période musulmane [5]. Dans le monde de langue syriaque, en revanche, il n'existe pas de synthèse de ce type même si les manuscrits d'un côté et les monastères de l'autre ont fait l'objet de très nombreuses études, de même que la littérature monastique [6].

Les formes autochtones d'ascétisme individuel et souvent extrême qui caractérisent la Syrie de la deuxième moitié du IV^e^ siècle et qui reposaient sur la notion de *xeniteia* en grec/*aksnayuta* en syriaque, d'étrangeté au monde, valorisaient une vie sauvage et adamique en plein air, où la conversation directe, la *parrhesia*, avec Dieu, ne laissait pas de place au livre [7]. Les extravagances ascétiques de ces athlètes (brouteurs, dendrites, stylites, enchaînés, saints fous...) visaient à les détourner du monde terrestre et donc aussi des artefacts humains que sont les livres. Le héraut des ascètes syriens, Siméon Stylite, était illettré et les lettres qui lui sont attribuées ont pu être écrites par des disciples à qui il les dictait, mais pas par lui [8]. Les livres n'occupent aucune place dans sa *Vie* ni dans celle de tous ces ascètes de l'extrême qui s'élèvent par le renoncement à la vie matérielle et intellectuelle au profit de la vie spirituelle. Tel n'est pas le cas cependant des solitaires « ordinaires » dans leur caverne ou leur hutte : Jérôme quand il séjournait parmi les ascètes syriens avait les services d'un secrétaire et bien sûr des livres [9]. De même, Sabriso^c^, futur fondateur

3. Voir par exemple CAVALLO 2002.

4. Voir KOTSIFOU 2007 et BAGNALL 2009 où de nombreux exemples étudiés concernent les livres monastiques.

5. Voir VAILHÉ 1898-1899 et les nombreux travaux de Sidney Griffith pour la période de l'arabisation de la culture palestinienne.

6. Voir le chapitre « The Art of the Scribe », dans BROCK & TAYLOR 2001.

7. BROCK 1973, p. 12.

8. Cf. BROCK 1973, p. 13.

9. Voir KELLY 1975, p. 46-56.

du monastère de Qoqa en Adiabène, devint le secrétaire d'un ascète, Hormizd, qui vivait dans une grotte [10].

C'est avec le développement progressif d'un monachisme plus institutionnel sur le modèle du cénobitisme égyptien que le livre trouve une place dans un monde monastique ordonné autour de la liturgie et des Écritures [11]. Quand les pratiques indigènes de laïcité sanctifiée propres au monde syriaque furent réorganisées – sans toutefois disparaître – (à Édesse à partir du Ve siècle par l'évêque Rabbula, m. 435) et le monachisme réformé sur le modèle égyptien au VIe siècle apparurent aussi, côté occidental et surtout oriental, des sources sur une histoire monastique désormais collective tournant autour des monastères et non plus seulement des héros ascétiques de l'extrême: Histoires des saints orientaux de Jean d'Éphèse, chroniques et histoires ecclésiastiques syro-occidentales, histoires monastiques syro-orientales, règles monastiques.

Le monachisme de langue syriaque à partir du VIe siècle présente l'originalité d'être un monachisme d'Églises non impériales, aussi bien dans l'aire byzantine, à partir de la scission suivant le concile de Chalcédoine (451), qu'en monde perse sassanide. Cette situation se confirme et se prolonge sous domination musulmane. Cela a pour conséquence, côté occidental, un repli dans les monastères de la hiérarchie syro-orthodoxe en raison de l'exil des patriarches hors d'Antioche à partir de Sévère (518) [12] et de l'expulsion des évêques de leur siège. C'est largement au sein des monastères que sont choisis les patriarches de l'Église syro-orthodoxe, créant ainsi une émulation sinon une rivalité entre les plus importants d'entre eux. C'est aussi entre les monastères que tourne la résidence patriarcale, que ce soit sous domination byzantine ou musulmane. Le pouvoir itinérant de l'Église syro-orthodoxe passe par les monastères qui sont ses capitales spirituelles [13]. Reste à savoir si ce sont les mêmes qui sont les centres du pouvoir ecclésiastique et les centres intellectuels de cette Église au patriarcat mobile.

10. *Livre de la chasteté* ou *des fondateurs*, n° 59, p. 31-21 V.

11. Sur l'évolution du proto-monachisme vers des formes plus institutionnelles au IVe siècle en Asie mineure et en Égypte, voir ELM 1994.

12. Sur les années décisives de son patriarcat, voir ALPI 2009. Comme le rappelle MUNDELL MANGO 1989, p. 167, sur les 16 patriarches qui succédèrent à Sévère jusque vers 800, 12 étaient connectés aux trois grands monastères de Qennešrē, (« le nid d'aigles ») sur l'Euphrate, de Gubo Baroyo (« la citerne extérieure »), à l'ouest de l'Euphrate et du Speculos (« la tour de surveillance ») non loin de Theodosiopolis/ Reš'ayna.

13. Sur l'absence d'Antioche dans l'Église syro-orthodoxe telle qu'elle apparaît dans l'historiographie, voir DEBIÉ 2004.

Dans l'empire sassanide, les monastères sont en première ligne de l'évangélisation et maillent les provinces de leurs réseaux qui s'étirent jusqu'à l'Extrême-Orient. En complexe association avec les écoles, qui sont une des institutions phares du christianisme syro-oriental [14], le monachisme est aussi au premier rang des rivalités des chrétiens syro-orientaux avec leurs adversaires manichéens, zoroastriens et marcionites mais aussi avec les syro-orthodoxes qui s'infiltrent et prennent une importance croissante en territoire sassanide à partir du VI^e^ siècle. Les monastères sont donc des centres intellectuels aussi bien dans la définition des canons que de la spiritualité monastique et de la littérature de controverse.

En tenant compte de la particularité de ce monachisme, il s'agit ici de questionner les *topoi* évoqués plus haut qui ont le mérite de mettre en lumière les thèmes qui vont être évoqués ici de la formation et de la culture des moines, de la lecture et de la production des livres dans les monastères, de l'existence et du contenu des bibliothèques monastiques.

La formation des moines

L'image du moine inculte est tenace mais ne correspond pourtant pas aux règles et canons monastiques : la règle pakhômienne des monastères égyptiens qui aurait ensuite été adaptée en milieu syro-oriental prévoit en effet que les frères illettrés se soumettent trois fois par jour, debout devant leur instructeur, à un enseignement oral des passages bibliques qui doivent être mémorisés [15]. Les règles canoniques syro-orientales du VI^e^ siècle reprennent l'idée que l'on ne doit pas accueillir dans la communauté (*koinonia* en grec, *knušya* en syriaque) un frère qui ne sait pas lire les Écritures [16] et les canons de la fin du V^e^ siècle attribués à Maruta de Maipherqat, donnent parmi les critères pour choisir un supérieur de monastère qu'il doit s'agir d'un moine sachant lire et écrire [17]. Reste à savoir quel est le degré de connaissance sous-entendu : s'agit-il simplement de savoir vocaliser et lire ou chanter à haute voix un texte ou d'être capable de lire en les comprenant les textes bibliques ? Les canons attribués à Éphrem en tout cas appellent les moines à l'obéissance et au respect envers leurs maîtres et à la plus grande

14. Voir l'ouvrage fondamental de BECKER 2006.

15. *Règle de Pakhôme*, p. 49-50.

16. VÖÖBUS 1960a, *Règle de Dadišoʿ*, canon 7, p. 110 : ܕܠܐ ܢܩܒܠ ܐܝܫ ܕܠܐ ܝܕܥ ܟܬܒܐ ܘܠܐ ܢܩܪܐ ܒܦܘܡܗ ܠܐ ܢܫܡܥ ܡܢ ܦܘܡ ܩܪܝܢ ܠܗ

17. VÖÖBUS 1960a, canon 48.1, p. 128 .

diligence dans l'étude de la doctrine [18]. Il est bien évident que tous les moines n'étaient pas lettrés, néanmoins l'idéal exprimé est celui d'une formation minimale à la connaissance des Écritures.

Les réseaux d'éducation

Le réseau des écoles est moins bien documenté côté syro-occidental que syro-oriental et il est difficile de dire si la documentation reflète un réseau moins dense ou a seulement accordé moins d'importance à cet aspect. Les enfants de bonne famille pouvaient avoir un pédagogue ou précepteur à domicile comme Jean de Tella [19], mais dans la grande majorité des cas, l'éducation des enfants chrétiens se faisait dans des écoles. La plupart des écoles de village, comme certaines écoles dans les monastères, offraient une instruction élémentaire qui consistait en l'apprentissage des psaumes et de la lecture des Écritures mais aussi en une formation au chant liturgique en chœurs [20]. La formation des fils et filles de l'Alliance, qui assuraient le déroulement des offices quotidiens dans les églises, était particulièrement importante, notamment pour éviter qu'ils tombent dans l'hérésie [21]. Sans doute constituaient-ils le public principal des écoles locales. La règle de Jean Bar Qursos encourage ainsi encore au VI[e] siècle les chrétiens à envoyer leurs enfants consacrés comme fils et filles de l'Alliance étudier les livres dans les monastères, comme on envoie les autres enfants dans des écoles au loin pour acquérir un savoir profane [22]. De ce fait les filles destinées à devenir des filles de l'Alliance pouvaient aussi recevoir une éducation élémentaire [23].

Les écoles ne sont pas indépendantes de l'Église mais assurent la formation de son corps tout entier. Dans les villages, l'enseignement est lié à l'église et parfois assuré par des moines : Jean d'Éphèse mentionne que Siméon le reclus enseignait à trente ou quarante jeunes garçons à la

18. VÖÖBUS 1960a, canons 1 et 3, p. 19, 5 et 9, p. 20.

19. Le précepteur sert à dissimuler sa conversion et mange les repas préparé pour le jeune homme lorsqu'il jeûne par exemple. Voir la *Vie de Jean de Tella*, p. 42-43.

20. BECKER 2006 ; BRIQUEL CHATONNET 2008.

21. VÖÖBUS 1960a, p. 36, canon 1 pour les prêtres et les fils de l'Alliance, attribué à Rabbula.

22. VÖÖBUS 1960a, canons 9 et 11, p. 59.

23. Jean d'Éphèse cite l'exemple de Siméon le Montagnard qui mit à part et tonsura des garçons et des filles consacrés au service de l'Église et leur apprit à lire, à écrire et à chanter en chœurs (*Vies des Saints orientaux* I, 16, p. 243-44 et p. 246). La *Vie* de Fébronie la montre enseignant dans son monastère aux femmes de la bonne société (Voir les *Vies* des *Saintes femmes de l'Orient syrien*). Cf. le canon 41.2 attribué à Maruta (VÖÖBUS 1960a, p. 125). Voir F. Jullien ici-même pour d'autres exemples.

fois la lecture des psaumes et des Écritures depuis la fenêtre de sa cellule comme un moyen de subsistance pour lui et son disciple Serge [24]. Le syriaque devait adopter plus tard l'appellation de « religion du livre », et de fait l'éducation et la lecture étaient considérées comme indispensables pour le clergé, les moines et les laïcs actifs dans l'Église, mais on en vint à les considérer comme nécessaires aussi pour les autres religions du livre. C'est ainsi que lorsque Siméon des Olives construisit à Nisibe une église, il bâtit aussi une mosquée pour les musulmans de la ville (condition pour pouvoir établir l'église), accompagnée d'une madrasa [25].

Les futurs moines recevaient donc comme, sinon tous les jeunes chrétiens, du moins nombre d'entre eux, une instruction élémentaire dans le réseau des écoles adossées aux églises de village ou aux cathédrales ainsi qu'aux monastères eux-mêmes, avant de prendre l'habit [26]. Rabban Bar ʿEdta est envoyé dans une école avant de devenir moine [27] et l'on pourrait multiplier les exemples cités dans le *Livre des fondateurs* ou *Livre de la chasteté* d'Išoʿdenah de Basra : Mar Pethion s'instruisit aux écoles de Karka avant de devenir ermite [28] ; Yonan, ancien esclave affranchi est envoyé aux écoles de Nisibe pour s'instruire avant de monter au Grand monastère pour étudier les règles, et seulement ensuite, recevoir l'habit [29] ; Mar Abraham de Kaškar lui-même, si l'on en croit sa Vie, alla à l'école de son village avant de voyager en Égypte puis de fréquenter l'école de Nisibe et de fonder un monastère [30] ; Narsēs qui venait d'une famille riche fut élevé aussi dans l'école attenante à l'église de son village où il étudia les Écritures. Il ne semble pas qu'il était destiné à devenir moine, mais il fit le choix de laisser les richesses de sa famille pour rejoindre le monastère de Bet-ʿAbē [31]. Bien d'autres encore sont mentionnés.

Même les convertis suivent ce chemin : le jeune Joseph fait prisonnier puis vendu à l'âge de 7 ans à un musulman, qui le circoncit comme ses enfants, puis revendu à un chrétien, converti et affranchi, reçoit le baptême et va au monastère d'Abba-Saliba où il étudie les psaumes et les Écritures avant de devenir lui-même supérieur et auteur d'ouvrages monastiques, plus connu sous le nom de Joseph Ḥazzaya [32].

24. Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* I, 5, p. 89-90.
25. Brock 1979, p. 176.
26. Voir Becker 2006, p. 182.
27. Voir l'*Histoire de Rabban Bar ʿEdta*.
28. *Livre de la chasteté*, § 13, p. 7 ; trad. p. 8.
29. *Livre de la chasteté*, § 27, p. 16-17 ; trad. p. 15-16.
30. *Livre de la chasteté*, § 14, p. 7-8 ; trad. p. 8.
31. *Livre des supérieurs* V, 13, p. 295, trad. p. 526.
32. *Livre de la chasteté*, § 125, p. 64-65 ; trad. p. 54-55.

La *Vie* de Maruta de Tagrit montre en revanche que le futur chef des orthodoxes dans l'empire perse commença sa formation élémentaire au monastère de Samuel-le-Montagnard où il apprit à lire avant de rejoindre une école syro-orthodoxe dans son village d'origine, Šursaq, près de Ninive, « à l'âge où l'on sait distinguer le bien du mal » (en principe à douze ans). Il rejoignit ensuite le monastère de Nardas pour poursuivre sa formation et devenir moine. Les quelques écoles syro-orthodoxes mentionnées sont présentées comme une riposte à la multitude des écoles orientales [33].

Côté occidental, il semble que les enfants suivaient aussi une formation dans des écoles de village semblables à celle que fonda Siméon des Olives à Ḥabsenus [34] ou comme l'une de celles d'Édesse. Un enseignement supérieur était dispensé dans certaines : l'École des Perses à Édesse, est la plus connue pour les niveaux supérieurs, mais Théodoret mentionne la création d'une école par Protogène d'Édesse, qui assurait une éducation élémentaire [35]. Selon la Vie de Siméon des Olives, tous les garçons de la région étaient envoyés à Qarṭmin lorsqu'ils atteignaient l'âge de dix ans, après avoir reçu une éducation élémentaire dans les villages, comme il le fit lui-même. Cela signifie qu'une école fonctionnait dans le monastère pour les jeunes garçons, parmi lesquels seraient recrutés les futurs moines [36].

Les écoles d'enseignement supérieur sont mieux documentées [37]. Après être passés par les étapes de la *paideia* dans les écoles locales où le curriculum était fondé – après les apprentissages élémentaires – sur l'étude des œuvres logiques d'Aristote, l'*organon*, puis sur la métaphysique, les futures élites entreprenaient souvent des études supérieures de droit [38] à Beyrouth (du moins les « occidentaux ») ou de philosophie à Alexandrie (y compris certains « orientaux »). À la fin du Ve siècle, Sévère d'Antioche et Zacharie le Scholastique suivirent ce cursus de Beyrouth à Alexandrie. Au début du VIe siècle, Jean Rufus évoque dans les *Plérophories* des scholastiques « orthodoxes » – c'est-à-dire miaphysites – d'Alexandrie qui étudiaient à Beyrouth [39]. Jacques d'Édesse est un bon exemple de

33. *Vie de Maruta*, p. 63-66 pour ses années de formation.

34. BROCK 1979, p. 153 ; trad. p. 178.

35. *HE* IV,5.

36. Voir BROCK 1979, p. 174.

37. Sur l'histoire de l'éducation dans l'Antiquité tardive, voir l'ouvrage toujours fondamental de MARROU 1975. Voir aussi WATT 1993 notamment.

38. LEMERLE 1971, p. 261 et n. 52.

39. Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* II, ch. 73, p. 134.

ce type de cursus : il étudia, sans doute auprès de Sévère Sebokt, au couvent de Qennešrē où il apprit le grec, étudia les Écritures et la « correction de la langue ». Il se rendit ensuite à Alexandrie (vers 680 sans doute) pour y étudier la philosophie avant de revenir en Syrie et d'être consacré évêque d'Édesse. La formation de scholastique ne visait pas seulement à former des avocats, mais plus largement les élites administratives et ecclésiastiques de l'empire puisque des scholastiques devinrent patriarches, évêques, mais aussi simples moines [40]. Cependant à partir du VI^e^ siècle, les mentions de scholastiques se font rares car on assiste à la fin d'un type de formation.

En monde iranien, l'instruction acquise dans les écoles de village pouvait être complétée aussi par un cursus supérieur, par exemple à l'école de Nisibe ou de Séleucie, mais certaines écoles locales pouvaient prodiguer une éducation allant au-delà de la lecture des Écritures et offrant l'étude des commentaires bibliques. Tel est le cas par exemple pour Mar Qardag, de la famille de Babaï le Grand, qui étudia les Écritures et les commentaires à l'école de son village, Bet-Afrayē, avant de devenir supérieur de monastère [41]. La règle de la célèbre école du Grand monastère (ou de Mor-Gabriel ou encore d'Abraham-bar-Dašandad), dans l'empire perse, présente un cursus qui suit celui de Séleucie-Ctésiphon (al-Madain) avec, outre l'apprentissage de la lecture et de l'écriture, l'étude sur trois ans ou trois niveaux du Nouveau Testament, du Pentateuque, puis des psaumes et des prophètes [42]. Cette situation semble avoir été commune dans l'Église de l'Orient, jusque dans le Bet-Qatrayē, région du golfe Persique : des écrivains monastiques majeurs, Isaac de Ninive (dit « le Syrien », né dans la région), Siméon de Rev-Ardašir ou Dadišo^c^ Qatraya sont représentatifs au VII^e^ siècle d'un milieu monastique de haute culture acquise dans les écoles – ecclésiales ou monastiques – locales qui dispensaient une éducation de niveau supérieur [43].

Comme toujours les élites sont surdocumentées dans les textes et il en va de même pour ces moines qui font figure d'exception par leur position de fondateurs d'écoles et de monastères, et sans doute par leur éduca-

40. Un certain Anastase, moine d'Édesse et condisciple de Sévère et de Zacharie, avait été scholastique avant de devenir moine (Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* II, ch. 71, p. 126.). Un autre scholastique qui raconte à Jean d'Éphèse un prodige « à la fin devint également moine » (II, ch. 78, p. 135). Trois futurs moines figurent parmi les condisciples de Sévère et de Zacharie.

41. *Livre de la chasteté*, n° 45, p. 28 ; trad. p 25.

42. VÖÖBUS 1960a, p. 187-188.

43. Voir BROCK 1999-2000a, p. 33, p. 94 et p. 95.

tion. Il est probable néanmoins, d'après le nombre d'exemples, que même les moines ordinaires devaient suivre cette trajectoire, de l'école au couvent, la prise d'habit n'intervenant qu'à un certain âge, après l'éducation considérée comme normale pour les garçons chrétiens. L'éducation des jeunes garçons posait en effet des problèmes dans les monastères pour plusieurs raisons [44] : leur agitation, le bruit de leurs chants en classe pouvaient troubler la quiétude monastique et leur simple présence représenter une tentation. Les canons du VI[e] siècle précisent bien qu'il ne faut pas accueillir de jeunes garçons dans la communauté [45]. Jean de Daylam est ainsi placé dans une école où il apprend très vite les psaumes et les sujets que « les garçons doivent apprendre », avant d'entrer au monastère [46]. En principe l'âge « canonique » pour l'entrée au monastère est celui de la sortie de l'enfance, quand les garçons commencent à avoir de la barbe [47] : Mar Aḥa et son frère Šubḥalmaran mentionnés dans le *Livre des supérieurs* sont orphelins de père et leur mère les envoie à l'école de leur village de Šalmat à Saphsapha où ils étudient la divine doctrine avant d'entrer au monastère « quand ils ont atteint l'âge d'homme » [48]. On sait aussi que Siméon des Olives, le futur métropolite du Tur ʿAbdin, fut envoyé ensuite par son père au monastère de Qarṭmin pour poursuivre son éducation alors qu'il était âgé de dix ans. Mais il ne reçut l'habit monastique qu'après avoir accompli trois niveaux dans ses études, ce qui signifierait qu'il devint moine vers treize ans. Jean bar Aphtonia (m. 537) ne put d'abord aller

44. Pour les enfants dans les monastères à Byzance, voir GREENFIELD 2009.

45. *Règle de Dadišoʿ*, canon 17, p. 85 ; trad. p. 96.

46. *Livre des supérieurs* II, 23, p. 97 ; trad. p. 221-222.

47. VÖÖBUS 1960a, canon 5, p. 72 et 8, p. 207 pour des règles monastiques interdisant de prendre un jeune garçon imberbe dans la communauté. Jean d'Éphèse et son ami Jean, futur évêque de Chios, entrèrent cependant au très jeune âge de 4 ans au monastère du Sauveur de Jean d'Éphèse, le stylite Maro, mais à la demande expresse de ce dernier.

48. L'histoire du futur catholicos Timothée qui fut envoyé dans l'école de Mar Abraham à Bašoš raconte qu'un saint homme lui donna un *zuze* pour acheter un *geriba* de blé et subvenir à sa nourriture, voir BECKER 2006, p. 172. On ne sait pas pour combien de temps sa nourriture était ainsi assurée, mais l'exemple montre que des dons devaient aider les élèves à payer leurs études. La famille était aussi un soutien, particulièrement les femmes : la sœur de Bar ʿEdta subvint à ses besoins vestimentaires (*Histoire de Rabban Bar ʿEdta*, p. 176 ; trad. p. 214) et la mère d'Aḥa et Šubḥalmaran veilla à ce qu'ils puissent fréquenter l'école du village. Ils la firent venir habiter auprès d'eux quand ils furent au monastère en témoignage de gratitude ; Babaï le Grand put étudier pendant 15 ans grâce aux richesses de sa famille (*Livre de la chasteté*, § 39, p. 25 ; trad. p. 22).

dans le monastère de Mar-Thomas à Séleucie tant vanté à sa mère parce que l'on n'y acceptait pas les jeunes garçons. Le supérieur, presque aveugle, le refusa quand il sentit sous ses doigts qu'il était imberbe et demanda qu'il revînt quand il aurait de la barbe. Il fallut un songe prémonitoire pour qu'il acceptât finalement le jeune garçon, qui avait pourtant déjà quinze ans. C'est seulement sept ans plus tard que celui-ci reçut l'habit monastique après avoir servi à la porte du monastère. Et c'est seulement après avoir reçu une formation de charpentier qu'il put avoir accès aux livres.

Les moines de Bet-ᶜAbē refusèrent que le catholicos Išoᶜyahb (649-659) construisît une école dans leur monastère, qu'ils menacèrent de quitter s'il mettait son projet à exécution car ils voulaient pouvoir s'adonner au silence et à la quiétude de la méditation et de la prière sans être troublés par les écoliers [49]. Dans leur refus de création d'une école ils prirent argument du fait que ni les livres ni les témoignages oraux ne mentionnaient de tradition de l'existence d'écoles au sein des monastères des Pères.

Les écoles monastiques semblent de fait moins nombreuses que les écoles de village attachées à une église. Sur les vingt-deux écoles fondées ou re-fondées par le catholicos Išoᶜyahb, cinq seulement sont dans des monastères [50]. Des exemples d'écoles dans un monastère sont bien sûr mentionnés : le colophon de l'unique folio conservé d'une Épître aux Hébreux mentionne en 682 une école dans un monastère syro-oriental (dont le nom est illisible) [51]. Georges qui étudia aux écoles à Merw puis voyagea à Jérusalem et fut moine au mont Izla, bâtit un monastère avec une école au village de Zarq [52]. Mar Babaï qui fonda un monastère sur les terres de ses parents dans le Bet-Zabdaï lui adjoignit de grandes écoles (grandes par leur ampleur ou de niveau supérieur ?), mais il n'est pas sûr que ces écoles étaient dans le monastère proprement dit [53]. Théodore qui reçut l'habit des mains d'Abraham de Nisibe fonda dans la région de

49. Išoᶜyahb avait des liens particuliers avec le monastère puisqu'il était un disciple du fondateur et y fut moine lui-même. Il voulait construire l'école à la place de son ancienne cellule, pour que le monastère et l'école soient un (*Livre des supérieurs*, p. 74 ; trad. p. 132).

50. *Livre des supérieurs*, p. 143-144 ; trad. p. 296-298.

51. Il a été relié avec ce qui est aujourd'hui le BL Add. 14 666 dont il est le f. 56 (Brock 2007a, p. 11).

52. *Livre de la chasteté*, § 36, p. 23 ; trad. p. 20. Le village de Zarq est désormais bien identifié, voir Jullien 2009, p. 182.

53. *Livre de la chasteté*, § 39, p. 25 ; trad. p. 22.

Kaškar un monastère dans lequel il établit un docteur et une école [54]. Si nombre d'écoles étaient liées à un monastère, elles n'étaient pas nécessairement dans ses murs mais recevaient les mêmes dotations de fonctionnement que le monastère (revenus des champs, des arbres, des moulins...) et des moines étaient choisis pour enseigner dans l'école, sans doute voisine du monastère plutôt qu'interne.

Il existait différents niveaux d'écoles de village, de grandes villes, de petits et de grands monastères. Si dans certaines il s'agissait principalement d'apprendre à lire, à écrire et à réciter les psaumes, dans d'autres était assuré un cursus ecclésiastique d'étude des Écritures et certaines offraient un niveau supérieur comprenant les commentaires et les savoirs profanes. Les écoles dans les monastères semblent avoir été destinées à l'éducation des moines et futurs moines et des fils et filles de l'Alliance – eux aussi consacrés et tonsurés au service de l'Église. Si l'on continue à étudier dans les monastères après la formation initiale dans les écoles, c'est selon une approche moins « scolaire » et plus spirituelle, mais où l'étude des Écritures et des commentaires restait centrale.

La lecture n'a en effet pas le même statut dans les écoles et dans les monastères comme l'a bien montré Adam Becker [55]. Les maîtres dans les écoles veillaient à ce que la lecture, c'est-à-dire, pour le syriaque qui est une langue sémitique où les voyelles ne sont la plupart du temps pas notées, que la vocalisation soit correcte. Toute une partie de l'apprentissage consistait à apprendre la prononciation des mots et à distinguer les homonymes. Dans les monastères comme à l'église, la correction de la lecture était importante pour les Écritures saintes. Une tradition massorétique s'est d'ailleurs développée, à partir du VII^e^ siècle côté syro-oriental et du VIII^e^ siècle côté syro-orthodoxe, d'aide à la lecture des Écritures. Un manuscrit oriental copié à Ḥarran en 899 a été conservé [56]. Côté syro-orthodoxe, une véritable tradition se développa entre le VIII^e^ et le X^e^ siècle au monastère de Qarqaphta (« le crâne » qui se situait près de la ville de Magdal sur le Khabur au sud-est de Reš^c^ayna), au point que l'on parle de « massore qarqaphtienne » [57]. Les moines de Qarqaphta sont à l'origine de ces lectures de la Bible et Barhebraeus leur attribue même l'introduction des signes vocaliques grecs dans la tradition syro-

54. *Livre de la chasteté*, § 73, p. 42 ; trad. p. 36.

55. BECKER 2007, p. 170-172 et p. 92-93 pour des exemples de cursus dans les écoles et les monastères.

56. BL Add. 12 138, voir BROCK 2007a, p. 16-17.

57. MUNDELL MANGO 1989, p. 172-173.

occidentale [58]. Cette tradition se perpétua dans les centres monastiques puisqu'en 1054 est copiée une Bible qarqaphtienne au couvent de Bar Gagaï près de Mélitène où s'était alors déployée l'Église syro-orthodoxe après la reconquête byzantine [59].

Dans les écoles, les maîtres enseignaient aussi aux élèves à chanter hymnes et répons. La dimension liturgique de l'enseignement scolaire a un aspect pratique qui contraste avec la dimension surtout spirituelle de la formation monastique qui se faisait de maître à disciple et ne visait principalement ni à la justesse des chants, ni à la correction de la lecture, mais à la juste interprétation et à l'accompagnement spirituel.

Dans les écoles comme dans les monastères, la dimension personnelle de l'enseignement de maître à disciple est importante : les jeunes pouvaient s'attacher à un maître particulier et les plus fameux de ceux-ci attiraient les foules dans leur école. Un moine nommé Jacques qui fréquenta l'école du village d'Adrayē était devenu le disciple « d'un docteur qui l'enseigna et lui fit étudier les livres » [60] ; un autre, du nom de Nestorius, « étudia la doctrine et lut des livres sous la direction d'un moine habitant une caverne » [61]. Dans les monastères, l'attachement à un maître spirituel crée une généalogie filiale symbolique qui ne passe que marginalement par les livres [62].

Les liens entre monachisme et écoles sont complexes : si les écoles ne sont pas toujours bien vues dans les monastères, les canons de l'école de Nisibe montrent combien les écoles sont proches du fonctionnement d'un monastère. Écoles et monastères cherchent à éloigner du monde les écoliers ou étudiants d'un côté et les moines de l'autre, à faire reconnaître l'identité distincte des uns et des autres par leur habit, à éviter qu'ils habitent de manière indépendante, « en ville ». Le lieu où logent les étudiants reste d'ailleurs problématique. Le bâtiment que veut faire construire Išoʿyahb à Bet-ʿAbē au sein du monastère porte le nom d'ʿ*umra l-tulmada*, destiné aux cours mais peut-être aussi au logement des élèves [63]. Mar Abimelek en revanche construit un monastère (c'est le

58. Voir l'introduction du *Ktābā d-ṣemḥe, Le Livre des Splendeurs*, sa grammaire. Voir MARTIN 1869 et 1875 sur la massore syriaque. Voir désormais la thèse de Jon Looptra, 2009.

59. Voir plus bas pour plus de détails. Le manuscrit est conservé à Mossoul.

60. Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* II, ch. 34, p. 20.

61. Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* II, ch. 48, p. 26.

62. Voir les travaux de Claudia Rapp sur toutes les formes de parenté spirituelle dans les monastères.

63. *Livre des supérieurs*, p. 74 ; trad. p. 132.

terme *dayra* qui est utilisé) pour compléter l'école existante de Bet-Sahdē à Nisibe et c'est là qu'il fut inhumé dans « le monastère de l'école »[64]. Il est probable que ce monastère devait accueillir les maîtres de l'école qui étaïent souvent des moines eux-mêmes, mais aussi des étudiants avancés qui avaient déjà pris l'habit.

Culture écrite et orale

La culture monastique n'est pas seulement écrite : la récitation des psaumes en est la base, et plus généralement la récitation des Écritures, mais aussi les chants liturgiques. La récitation des psaumes représentait le minimum requis dans l'Église pour accéder aux ordres mineurs : Jean de Tella (m. 538) refusait d'ordonner prêtre quiconque ne savait pas réciter les psaumes (et en principe signer, mais cette dernière condition n'était pas rédhibitoire)[65]. De même les actes du synode syro-oriental de 410 stipulent que ne peut être ordonné même sous-diacre quiconque est incapable de réciter les psaumes par cœur[66]. Les règles monastiques envisagent cependant la possibilité qu'un moine ne connaisse qu'un seul psaume qu'il doit alors réciter dans chacune de ses prières[67]. Cette formation minimale est essentiellement orale et n'inclut pas nécessairement l'apprentissage de la lecture et de l'écriture.

L'Église de l'Orient est célèbre pour la diversité de ses chants, dont la richesse désordonnée dut être réformée et uniformisée par le catholicos Išoᶜyahb III d'Adiabène (649-659). Selon Thomas de Marga, chaque région, chaque ville, chaque monastère et chaque école avait ses propres hymnes et chants de louange et sa propre manière de les chanter, si bien qu'un voyageur était perdu dès qu'il sortait de chez lui[68]. La propre

64. *Livre de la chasteté*, § 41, p. 26 ; trad. p. 23.

65. Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* II, p. 518. Le canon 16 attribué à Éphrem demande au moine de s'exercer à la récitation des psaumes (VÖÖBUS 1960a, p. 22).

66. *Synodicon orientale*, p. 29. Ces deux dernières références sont données par TAYLOR 1998, p. 61-62. Un *ostracon* porte un exercice de copie d'un écolier consistant en extraits des psaumes 1 et 2 et en une doxologie. Il a été trouvé au Tadjikistan (voir PAÏKOVA & MARSHAK 1976, référence signalée par Ph. Gignoux à F. Briquel Chatonnet 2008, p. 62, n° 10 et 11).

67. VÖÖBUS 1960A, canons 16, p. 112 (règle anonyme) et 13, p. 202 (règle d'Išoᶜ bar Nun) par exemple.

68. *Livre des supérieurs*, p. 142 ; trad. p. 293. Thomas de Marga raconte l'histoire de Maran Zkha qui va au désert pendant le Carême et a la surprise, sur une colline, d'entendre un berger de chameaux entonner une hymne sur la Résurrection du Seigneur particulièrement difficile. Il reconnaît alors qu'il s'agit d'un chrétien et non d'un arabe musulman comme le saint homme, un ancien évêque fait captif, veut d'abord le lui faire croire (p. 274 ; trad. p. 277).

formation du patriarche au chant et aux techniques vocales lui permit d'établir outre des canons monastiques une formation musicale dans les vingt-deux écoles qu'il fonda [69]. Thomas, ou sa source, précise que ce n'est pas parce qu'Išoʿyahb était savant dans l'art vocal et l'entraînement musical qu'il n'avait pas de connaissances livresques et parce qu'il était instruit dans les Écritures qu'il n'avait pas d'autres connaissances dans d'autres domaines. Le catholicos est présenté comme un modèle d'équilibre entre les connaissances orales et écrites, religieuses et profanes.

Les livres ne sont donc pas le seul media des connaissances : le genre des poésies liturgiques rythmées, *mēmrē* et *madrašē* [70], si caractéristiques de la tradition syriaque, ajoutent à la beauté de la liturgie une indéniable dimension didactique qui s'appuie sur la mémoire auditive des jeunes comme des vieux, des hommes comme des femmes, des illettrés comme des érudits. Elles sont ainsi un instrument à la fois d'éducation, de conversion et de propagande contre les païens et les hérétiques. La *Vie* de Maruta, maphrien de Tagrit (629-649), dénonce les sirènes de la doctrine nestorienne qui s'expriment ainsi dans les chants liturgiques [71]. Contrairement au passage cité ci-dessus, la *Vie* insiste sur l'uniformité de ces chants en tous lieux comme une force de la propagande syro-orientale et note l'existence d'une école enseignant ces hymnes dans chaque village. Des livres d'hymnes sont donc composés et copiés comme base à cet enseignement, mais aussi produites en dehors du contexte strictement liturgique. L'évêque Yazdpanah reclus le temps de sa repentance compose ainsi des vers sur un ton spécial et se les chante à lui-même, attirant autour de sa cellule ceux qui voulaient aussi pleurer sur eux-mêmes, émus par ses chants comparés à ceux de la colombe pour son petit mort [72]. Les travaux de Jacques d'Édesse au VII^e^ siècle sur les hymnes de Sévère et l'*octoëchos* sont aussi destinés à créer l'armature hymnique de l'Église syro-orthodoxe.

Au-delà de la formation liturgique, l'apprentissage oral reste central dans le monde monastique. Grégoire, formé à Édesse, devint ensuite moine puis supérieur au mont Izla et connaissait par cœur « les Livres », c'est-à-dire les Écritures, mais sans doute d'autres ouvrages encore [73]. L'exemple de Bar ʿEdta dont la mémoire semble avoir été prodigieuse, montre comment son maître, Abraham de Kaškar, l'encouragea à la

69. *Livre des supérieurs*, p. 143-145 ; trad. p. 296-299.

70. Voir McVEY 1999.

71. Il subsiste des fragments syriaques de cette *Vie* et une version arménienne. Voir *Histoires d'Aḥoudemmeh et de Marouta*, p. 65-66.

72. *Vie de Rabban Bar ʿEdta*, p. 143 ; trad. p. 214.

73. *Livre de la chasteté*, § 12, p. 6 ; trad. p. 8.

développer : sa cellule ne contenait pas de livres (cette notation semble supposer inversement que même les ascètes devaient habituellement avoir des livres), mais chaque semaine il empruntait à la bibliothèque du monastère un livre qu'il mémorisait. Il commença par apprendre les deux Testaments par versets puis par sections, comme les psaumes, ce qui lui prit quelques années. Il continua ensuite avec tout un programme de lectures monastiques qu'il connaissait au point de ne pas se tromper même d'une particule. Les techniques mnémoniques n'étaient donc pas étrangères aux moines pour l'apprentissage des textes saints [74].

Les lectures monastiques

La lecture des Écritures était une pratique constante, à la fois individuelle, liée à la méditation dans la solitude de la cellule [75], mais aussi communautaire, dans les temps impartis à l'instruction, et liturgique. Un tiers du temps quotidien était censé être consacré à la lecture et aux offices [76]. En été, le temps pour la lecture est celui des heures chaudes qui précèdent l'office de mi-journée, quand le travail n'est plus possible à cause de la chaleur et avant le repos de l'après-midi [77]. En hiver, deux moments y sont consacrés : l'un le matin, du lever jusqu'à tierce, et un autre l'après-midi, de sexte à none. Les règles préconisent la lecture divine durant les repas pour que l'âme soit nourrie aussi bien que le corps [78]. Comme exemple de lecture commune, la *Vie* de Rabban Hormizd mentionne que le moine chargé de la lecture s'asseyait pour lire un commentaire sur la Genèse à ses frères [79]. Les commentaires faisaient donc aussi l'objet de lectures et pas seulement les textes bibliques.

Les frères qui arrivent les premiers le dimanche à l'église sont invités par les canons à commencer à faire des lectures (à haute voix) en attendant que tous les autres soient arrivés afin de ne pas perdre leur temps en bavardages oisifs et de créer une atmosphère propice à la méditation [80]. Ce sont les lecteurs (il s'agit d'un ordre mineur) qui procèdent aux lectures lors des offices. Rabban Bar ʿEdta, qui avait

74. Sur les méthodes de mémorisation dans l'Occident latin, voir CARRUTHERS 1990/2008.

75. Le premier canon d'Abraham le Grand stipule que le moine pour éviter l'ennui et ses conséquences doit ou bien s'adonner à la lecture continuelle et à la prière ou bien au travail manuel et à la méditation (VÖÖBUS 1960a, canon 1, p. 155).

76. VÖÖBUS 1960a, canon 24, p. 143 (canons dits de Maruta).

77. VÖÖBUS 1960a, canon 23, p. 143 (canons dits de Maruta).

78. VÖÖBUS , canons 13, p. 91 (canons pour les moines miaphysites en Perse) et 6, p. 179 (Règle de Babaï).

79. *Histoire de Rabban Hormizd*, p. 37 ; trad. p. 56.

80. VÖÖBUS 1960a, canon 8, p. 161 (Règle d'Abraham de Kaškar).

pourtant passé ce stade, fut chargé de la lecture le dimanche en raison de la douceur de sa voix, de sa modulation agréable et de l'excellence de sa prononciation qui « chassaient le sommeil des yeux » [81].

Parmi les livres qui échappèrent à l'incendie de la bibliothèque de Mar-Barṣauma et dont Michel le Syrien dit qu'ils étaient les plus lus (alors que ceux qui, selon lui, n'intéressaient personne et étaient donc superflus, brûlèrent) figuraient trois volumes des évangiles, un grand volume des commentaires (sans autre précision), deux volumes de Mar Jacques (mais lequel ? Jacques de Saroug ? Jacques d'Édesse ?) et 2 tomes du bréviaire complet. Il s'agit d'un des rares témoignages sur les livres en usage dans un grand monastère par opposition aux livres contenus dans la bibliothèque, qui n'étaient utilisés que par quelques uns [82].

Les livres lus dans les monastères sont pour l'essentiel les Écritures – surtout les Évangiles –, les commentaires bibliques, l'hagiographie et la littérature ascétique et mystique. Les piliers de la littérature patristique en milieu syro-oriental sont Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste (l'Interprète par excellence) et Nestorius. Des canons prévoient que quiconque ne les reconnaît pas comme docteurs est exclu du monastère [83]. Les capacités exceptionnelles de mémorisation de Bar ʿEdta lui permirent d'apprendre par cœur tous les livres que lisaient les moines plus âgés et qui sont un bon exemple d'un programme de lecture en milieu monastique oriental : des auteurs ascétiques : Abba Isaïe, Marc le moine et Évagre ; de la littérature monastique : l'*Histoire Lausiaque* de Pallade et les apophtegmes des Pères, mais aussi des Pères grecs : Grégoire de Nazianze et Basile de Césarée ainsi que des lettres monastiques et l'*Héraclide* de Nestorius qui venait à son époque d'être traduit du grec en syriaque [84]. Maruta de Tagrit, un syro-orthodoxe, va dans l'empire byzantin pour étudier aussi Grégoire de Nazianze au monastère de Mar-Zakaï, près de Callinice, réputé pour l'étude des Pères grecs et notamment des œuvres de Grégoire. Il est vraisemblable qu'il fit bénéficier les moines de Mar-Mattaï, dans l'empire perse où il revint, de ses lumières acquises en Occident [85].

L'Histoire de Rabban Bar ʿEdta nous a conservé le programme des lectures monastiques, communautaires cette fois, donné par Mar Abraham à trois de ses disciples envoyés fonder des monastères et qui est organisé en fonction de la liturgie hebdomadaire : entre les psaumes du dimanche et

81. *Histoire de Rabban Bar ʿEdta*, p. 220 ; trad. p. 178. Les canons prévoient des sanctions contre ceux qui dorment trop souvent pendant les offices.

82. Michel le Syrien, *Chronique*, 13,3, t. IV, p. 727, trad. t. II, p. 392.

83. VÖÖBUS 1960a, canon 1 de Dadišo, p. 168.

84. *Histoire de Rabban Bar ʿEdta*, p. 179-180 ; trad. p. 175-176. JULLIEN 2008b, p. 172-176.

85. *Vie de Maruta*, p. 70.

les jours de l'assemblée, c'est Théodore de Mopsueste qui est lu ; avant les Mystères et à la table où est pris le repas, ce sont les « saints livres des Pères [qui furent des] ascètes », les *introïts* des fêtes, le discours sur l'Économie divine de saint Éphrem et les œuvres de Narsaï, « la langue de l'Orient » [86]. Le programme de lecture communautaire était donc réparti selon les cycles liturgiques de la journée et de l'année, en fonction des saisons (sans doute surtout pour les monastères où était pratiqué le travail manuel, agricole notamment).

La littérature monastique

Le sujet de la littérature monastique pourrait faire à lui seul l'objet d'une étude, mais il n'est question ici que de tracer à grands traits les caractéristiques de cette production. À côté des livres bibliques et liturgiques, toute une littérature proprement monastique s'est développée. Les moines n'ont pas seulement copié des livres, ils en ont aussi traduits et écrits pour répondre aux besoins de leurs communautés. Une bonne partie de la littérature exégétique et théologique en syriaque a été écrite par des moines [87]. Il est frappant de constater que la littérature hagiographique écrite en syriaque accorde, dans la partie consacrée à la formation de ses héros, une grande importance aux écoles où ils furent formés et à leurs maîtres et pas seulement à leur Père dans la vie spirituelle, contrairement à ce que l'on trouve dans l'hagiographie grecque par exemple. De même sont toujours mentionnées les œuvres dont ils furent éventuellement les auteurs : l'hagiographie syriaque pourrait servir de source à un catalogue des œuvres produites par les moines qui en sont aussi le sujet. Babaï le Grand cite ainsi dans la préface à la *Vie* de Georges d'Izla dont il est l'auteur, une liste de ses autres productions hagiographiques que l'on n'a plus par ailleurs [88] et les histoires monastiques orientales prennent soin de noter les ouvrages écrits par les moines qu'elles évoquent.

La littérature hagiographique, ascétique et mystique

L'hagiographie est centrale dans la littérature syro-orientale, qu'il s'agisse de *Vies* individuelles ou d'histoires monastiques construites sur la succession des supérieurs des monastères et reposant sur des *Vies* pré-

86. *Histoire de Rabban Bar ʿEdta*, p. 126 ; trad. p. 185.
87. VÖÖBUS 1960b, p. 394.
88. WALKER 2010, p. 36.

existantes [89]. Le *Livre des supérieurs* de Thomas de Marga, le *Livre de la chasteté* d'Išoʿdenah, l'*Histoire du couvent de Mar Sabrišo* mentionnent comme leurs sources nombre de *Vies* écrites par d'autres moines ou supérieurs de monastères, dont beaucoup ne nous sont parvenues qu'au travers des mentions qu'ils en font. Cette littérature de biographies était écrite par des moines et pour des moines et avait les grandes figures monastiques pour sujet. Cette littérature très auto-centrée ne fait que peu de place aux événements extérieurs dont même les plus marquants comme le passage sous domination musulmane sont à peine plus que les ombres projetées du monde extérieur sur le monde clos des communautés seulement en prise avec le monde concret de leur environnement immédiat, rural le plus souvent. Le prisme monastique a un effet grossissant sur la vie locale des monastères : les attaques de bandits et de voleurs, l'iniquité des puissants locaux, le sort des champs, des arbres et des vignes qui assuraient l'entretien des monastères, au détriment des événements civils et politiques.

La rédaction des *Vies* des saints fondateurs de monastères est un devoir pieux réclamé par les canons syro-occidentaux qui déplorent la perte trop fréquente des histoires « des saints sous le patronage de qui ils ont été bâtis » [90]. Ces *Vies* étaient lues devant la congrégation au jour de la commémoration du saint ou à l'anniversaire de la fondation. Elles ont parfois fait l'objet d'abréviations et de réécriture sous forme versifiée pour mieux s'adapter à l'usage liturgique. C'est le cas de la *Vie* de Rabban Barʿ Edta. Deux de ses disciples, un certain Mebarakh, originaire comme Barʿ Edta de ʿAnath sur l'Euphrate [91] et Jean le Perse [92] auraient chacun écrit une *Vie* de lui. Elles sont aujourd'hui perdues, mais la seconde fut sans doute utilisée par Thomas de Marga et fit aussi l'objet d'un abrégé, qui est le seul à nous être parvenu, en vers heptasyllabiques à destination liturgique réalisé par Abraham Zabnaya [93], sans doute au XIe siècle [94]. C'est le cas aussi de la *Vie* de Jean de Daylam : deux *Vies* en prose avaient été composées, dont l'une par Abu Nuḥ qu'utilisa Thomas de Marga. Sur la première, par un auteur anonyme, également disparue, fut réalisé un

89. Voir DEBIÉ 2010 sur la dimension biographique de l'historiographie orientale et sur les parallèles avec la littérature des écoles philosophiques de l'Antiquité tardive. Le thème de l'hagiographie fera l'objet de la table ronde annuelle de la Société d'études syriaques en 2011, sous la direction d'André Binggeli.

90. VÖÖBUS 1976, II, p. 207, cités par PALMER 1990, p. 184, n. 9.

91. *Livre des supérieurs*, p. 129 ; trad. p. 190.

92. *Livre des supérieurs*, p. 169 ; trad. p. 256.

93. *Histoire de Rabban Barʿ Edta*, p. 114 ; trad. p. 164-65.

94. Voir CHIALÀ 2005, p. 23 ; JULLIEN 2008b, p. 37-38.

abrégé en forme d'homélie métrique en heptasyllabes, destiné à être lu lors de la commémoration annuelle du saint dans les monastères jumeaux, persan et syriaque, qu'il avait fondés [95]. La *Vie* de Mar Aḥḥa existe toujours sous deux formes, en prose et en vers [96].

Côté occidental, les *Vies* de Samuel, Siméon et Gabriel de Qarṭmin (20 km au sud-est de Midyat) jouèrent sans doute le même rôle de commémoration, en association avec le calendrier du Tur ᶜAbdin qui reflète la tradition liturgique de la région et plus particulièrement du monastère [97]. Élie de Qarṭmin, au XIIIe siècle, réalisa une version en vers de douze syllabes de la *Vie* de Philoxène de Mabbug (445–523), qui était devenu le patron du monastère de Qarṭmin. Ce *memra* était lu lors de l'une des trois fêtes commémoratives du monastère [98].

À côté d'une *Vie* anonyme de Jean bar Aphtonia, le fondateur du monastère de Qennešrē, a été conservée une hymne composée par Jean Psaltes, lui-même supérieur du même monastère. Une homélie sur Mar Barṣaumo en vers de douze syllabes était récitée lors de sa fête et le patriarche Michel composa la prière du matin pour cette même festivité du saint sous le patronage de qui était placé son monastère [99].

L'hagiographie monastique est donc un devoir de mémoire destiné à commémorer le saint fondateur, d'un point de vue à la fois spirituel et liturgique. C'est aussi un moyen d'établir l'orthodoxie du monastère en le situant dans la chaîne de transmission de maître à disciple et de monastère « mère » à ses filiales. Cette dimension mémorielle est très proche de celle de l'histoire proprement dite et les hagiographies collectives synchroniques ou diachroniques constituent une forme d'historiographie [100]. L'hagiographie est supposée jouer un rôle salvifique pour ses auditeurs mais aussi pour ses auteurs qui assuraient la transmission de la mémoire des actes de leurs héros tout en réalisant ainsi un exercice personnel d'ascèse à l'image de leurs personnages, l'écriture hagiographique constituant en elle-même une forme de pratique spirituelle [101].

Une tradition ascétique et mystique originale a fleuri dans les monastères orientaux entre le VIIe et le IXe siècles, fondée sur les œuvres d'Évagre le Pontique et du Pseudo-Denys. L'auteur dont les œuvres

95. BROCK 1981-1982, p. 126.

96. BROCK 1978, p. 97.

97. PALMER 1990, p. 18.

98. Panégyrique sur Philoxène de Mabbug.

99. CHABOT 1899, p. XIX.

100. DEBIÉ 2010.

101. Voir KRUGER 1999, p. 218-219.

eurent la plus extraordinaire diffusion fut sans conteste Isaac dit le Syrien ou de Ninive (VII^e siècle). Sebastian Brock a montré comment, grâce au travail de copie de deux moines sabaïtes en Palestine, ses œuvres avaient pu survivre et essaimer jusque dans les bibliothèques de la nébuleuse monastique de l'Athos et être traduites du géorgien à l'amharique, du russe à l'anglais et du roumain au japonais [102].

Jean le Solitaire d'Apamée, l'auteur d'œuvres habituellement attribuées à Jean de Lycopolis, un occidental, ainsi que les orientaux Grégoire le Solitaire – ou de Chypre, où il écrivit –, Abraham de Netpar, Babaï de Nisibe et Dadišo^c Qatraya sont des figures majeures de la tradition en pleine floraison au VII^e siècle ; Jean Saba – dit aussi « le Vieillard spirituel » –, Jean de Dalyata, Simon de Taibuteh, Abraham Bar Dašandad, Joseph ou Abdišo^c Ḥazzaya ont marqué quant à eux le VIII^e siècle.

Cette litanie des auteurs de l'Église de l'Est s'est égrenée bien au-delà des murs et des manuscrits des monastères orientaux [103]. Dépassant les frontières confessionnelles, les textes ont été partiellement repris dans des anthologies monastiques syro-orthodoxes qui ont assuré leur postérité, parfois sous un masque qui occultait leur confession : par un tour de passe-passe onomastique le catholicos Baboï (m. 484), le dernier à être considéré comme orthodoxe par les syro-orthodoxes, se vit ainsi attribuer les œuvres de Babaï de Nisibe [104]. Cette littérature fit aussi son chemin dans les monastères melkites de Mar-Saba et du Sinaï comme en témoigne par exemple la collection monastique du manuscrit Sinaï syr. 14 qui contient des auteurs ascétiques grecs et syriaques, melkites, miaphysites et syro-orientaux [105].

Culture ecclésiastique et profane dans les monastères

En dehors de la littérature attendue en milieu monastique, la littérature profane a aussi eu une place importante dans le monde monastique, surtout syro-orthodoxe. L'exemple du célèbre monastère de Qennešrē [106] (sur la rive gauche de l'Euphrate, en face d'Europos, à ne pas confondre avec la ville de Qennešrin/Chalcis), fondé par Jean bar Aphtonia vers 530, montre la place de l'hellénisme dans le monde monastique syriaque. Il fut un lieu de traduction et de transmission de la culture

102. Voir notamment BROCK 1999-2000b et BROCK 2001. Pour un panorama de la mystique syriaque, voir le volume 8 de la collection Études syriaques à paraître en 2011.

103. BROCK 2004b.

104. Voir BROCK 1978, p. 226.

105. Ms vraisemblablement du X^e siècle. Voir BROCK 2004b, p. 230, p. 232, p. 234-35.

106. Voir NAU 1907, BETTIOLO 2005, p. 87-90. et TANNOUS 2010.

grecque en même temps qu'un lieu de création de travaux originaux en grec et surtout en syriaque sur la littérature profane comme ecclésiastique. Le fondateur, Jean bar Aphtonia, était l'auteur d'un commentaire sur le Cantique des cantiques et d'hymnes en grec, traduits puis copiés à la suite de l'*octoëchos* de Sévère d'Antioche. Nombre des savants les plus connus liés au monastère étaient des moines en même temps que des évêques : Athanase de Balad, Sévère Sebokt, Jacques d'Édesse, Georges des Arabes, mais aussi le réseau de leurs disciples et de leurs correspondants. Le large éventail des intérêts des savants qui y furent formés, y enseignèrent et y écrivirent couvre les textes astronomiques, mathématiques, médicaux et philosophiques (surtout la logique aristotélicienne [107]) qui y furent traduits, commentés et copiés à côté de travaux sur la grammaire, la Bible et les textes patristiques. Avant la grande période de la Maison de la Sagesse à Bagdad au IX^e^ siècle, le monastère de Qennešrē fonctionnait comme un lieu exceptionnel de transmission et de création du savoir profane autant qu'ecclésiastique. La formation dispensée semble avoir dépassé les milieux syro-orthodoxes car le *Livre de la chasteté* mentionne qu'un certain Yonan reçut en songe l'ordre de se rendre auprès de Sévère Sebokt pour s'instruire et copier des manuscrits dans le monastère. Il revint ensuite auprès de Mar Aba qui le tonsura. Il fonda lui-même plus tard un monastère dans le Sinjar [108]. Au VIII^e^ siècle, se forma à Qennešrē, en grec et en syriaque, Georges de Beʿltan, futur patriarche et auteur entre autres d'un commentaire exégétique qui montre une bonne connaissance des Pères grecs. Un autre moine du monastère, Théodose d'Édesse, le frère du patriarche Denys de Tellmahrē, réalisa une traduction des poèmes de Grégoire de Nazianze en 805 et écrivit un livre d'histoire [109].

Le monastère fut aussi la pépinière de cinq patriarches d'Antioche entre le V^e^ et le IX^e^ siècle : Julien (591-595), Athanase (596-635), Julien le Romain (688-708), Georges (758-790) et enfin Denys de Tellmahrē (818-845) y furent moines avant d'être consacrés patriarches. Ce rôle institutionnel montre la place centrale du monachisme dans l'Église syro-orthodoxe des VI^e^-IX^e^ siècles par les interactions entre les niveaux les plus élevés de la hiérarchie ecclésiastique et des monastères mais aussi l'importance accordée à la culture, y compris profane et de langue grecque, en milieu monastique et plus largement dans l'Église.

107. Voir par exemple HUGONNARD-ROCHE 1997 sur les commentaires syriaques des Catégories et 2007, p. 283-86 et BROCK 2007b, p. 299-300.

108. *Livre de la chasteté*, § 49, trad. p. 27.

109. Barhebraeus, *Chronique ecclésiastique* I, col. 363.

D'autres monastères s'étaient fait une réputation dans l'enseignement et la traduction du grec et dans l'étude de la littérature grecque. Jacques d'Édesse qui s'était formé à Qennešrē et à Alexandrie, enseigna le grec au monastère d'Eusebona, au sud de Qalaat Semᶜan, durant 11 ans. À la suite de l'hostilité de certains frères à l'égard des « Grecs », il rejoignit le grand monastère de Tel ᶜAda [110] où il travailla et enseigna pendant 9 ans. Le monastère de Mor-Eusebona fut au VII^e^ siècle un des hauts lieux avec Qennešrē des traductions ou retraductions en syriaque des œuvres des Cappadociens et notamment des discours de Grégoire de Nazianze (le Théologien par excellence) dans le contexte des controverses christologiques qui supposaient l'établissement d'un texte sûr [111]. Le monastère de Mar-Zakaï, près de Callinice, où Maruta, le futur maphrien de Tagrit, vint étudier les Pères grecs était un autre de ces centres.

La culture profane n'était pas absente des monastères syro-orientaux, mais c'est surtout dans les écoles que fleurit l'enseignement et la traduction de textes philosophiques mais aussi la production de commentaires. Celle de Bašoš à Sapsapa par exemple où enseignait Abraham Bar Dašandad, commentateur de la Bible et d'Aristote, et traducteur du grec en syriaque est célèbre [112]. Les savants comme les livres cependant circulaient entre écoles et monastères ainsi que le montre la correspondance du catholicos Timothée I^er^ [113]. Et l'on peut par exemple mentionner l'activité d'Abu Bishr Matta B. Yunus (m. 940) qui traduisit la *Poétique* d'Aristote en arabe dans le célèbre monastère de Dayr Qoni (auquel était joint l'école de Mar Mari), près de Séleucie-Ctésiphon.

Des chroniques monastiques ont également été produites côté occidental et des histoires monastiques côté oriental. Les chroniques sont en effet une littérature monastique traditionnelle, de l'Occident latin en passant par Byzance [114]. Autour d'Amid, les monastères de Mar-Jean-Urtaya et de Zuqnin ont joué un rôle intellectuel important. Dans le domaine de l'historiographie, fut composée à Zuqnin, vers 775, la fameuse Chronique dite du Pseudo-Denys qui intégrait l'Histoire d'Édesse et d'Amid du Pseudo-Josué. Le manuscrit palimpseste qui la contient montre que plusieurs manuscrits grecs en onciale figuraient dans la

110. Sur ces monastères, voir TCHALENKO 1953-1958, p. 117-119 et RUGGIERI 1992 sur Tel ᶜAda. Voir aussi BROCK 2007b, p. 299-300.

111. Voir TAYLOR 2007, p. 52.

112. BECKER 2006, p. 172 et BERTI 2008.

113. Voir BERTI 2007, p. 311-314.

114. Voir la mention par WILSON 1967, p. 65, de la composition d'une chronique par le fondateur même du monastère de Patmos. Sur ce genre en syriaque, voir DEBIÉ 2009.

bibliothèque, même s'ils n'étaient plus lus et avaient donc été réutilisés. L'activité de copie du moine Élisée qui, au IXe siècle, restaura le texte de ce même manuscrit, montre que la bibliothèque était alors encore vivante et comportait toujours l'Histoire d'Édesse et d'Amid du Ps.-Josué.

Le célèbre monastère de Qarṭmin dans le Tur ᶜAbdin, connu aujourd'hui sous le nom de Mor-Gabriel, est un autre centre important aux VIIe-VIIIe siècles[115] : les chroniques et les *Vies* des saints locaux produites sur place montrent le dynamisme de ce monastère aujourd'hui considéré comme le berceau de la culture syro-orthodoxe. Si le grec n'y est plus étudié et sans doute plus lu au VIIIe-IXe siècle, comme en témoigne le manuscrit palimpseste contenant les œuvres de Sévère d'Antioche, qui remploie des feuillets d'œuvres d'Homère et d'Euclide, il montre que de tels ouvrages se trouvaient néanmoins dans la bibliothèque avec des textes scripturaires copiés au VIe ou VIIe siècle[116]. Au Xe siècle encore, le moine Théodose, futur évêque du Tur ᶜAbdin, était connu comme « le Romain », en raison de sa connaissance du grec, mais acquise ailleurs[117].

Copie et fabrication des livres

L'acte même de copie faisait partie de l'acte religieux de même que dans les écoles néoplatoniciennes « l'acte même d'écrire pouvait - dans certaines conditions - devenir une modalité majeure de la vie spirituelle philosophique »[118]. La composition et la simple mise par écrit de la littérature religieuse étaient à la fois une remémoration et un acte de prière, comme dans les écoles philosophiques. Il n'est pas exclu que l'acte d'écrire ait été aussi une forme de pratique des « exercices spirituels » de la littérature ascétique et mystique comme il l'était parfois pour la littérature philosophique, en tout cas certainement une forme de méditation et de prière[119].

115. Voir PALMER 1990, p. 9-15 pour une présentation des sources littéraires sur le monastère produites sur place.

116. Mss BL Add. 17 210 et 17 211, WRIGHT 1872, DCLXXX, p. 548-550.

117. PALMER 1990, p. 184 et p. 189.

118. HOFFMANN 2007, p. 138. Il évoque plus loin les « dévots païens » que sont les néoplatoniciens (p. 151). Les travaux de Pierre Hadot (par exemple HADOT 1998) ont montré les liens entre philosophie antique et monachisme, mais ont sans doute été encore insuffisamment pris en compte dans l'étude des formes du monachisme et de l'enseignement syro-orientaux.

119. Ph. Hoffmann évoque notamment les *Pensées* de Marc Aurèle (HOFFMANN 2007, p. 138).

On a l'idée que pour les périodes anciennes les moines représentent la majorité des copistes alors que pour les périodes les plus récentes, depuis le XVI[e] siècle en tout cas, ce sont des copistes professionnels qui assuraient les copies, comme moyen de subsistance, souvent au XIX[e] siècle des *šamaš*, des diacres. Il est difficile cependant de savoir quelle est la proportion de manuscrits copiés par des moines sur l'ensemble en l'absence d'étude systématique des colophons. Marlia Mundell Mango cependant dans ses travaux sur les manuscrits syriaques (essentiellement occidentaux), datés entre 400 et 700 note que sur 40 manuscrits possédés par des monastères, seuls onze avaient été écrits avec certitude sur place et dix-neuf avaient été achetés ailleurs et donnés au monastère [120]. La table qu'elle donne de répartition dans le temps des manuscrits datés montre un déplacement progressif avant 640 des copies réalisées dans les villes vers des copies monastiques, mais la situation se corrige de nouveau après cette date. On sait par exemple que parmi les copistes qui travaillèrent pour Jacques d'Édesse à Tel ʿAda figurait un moine Jean, mais aussi un certain Lazare et son fils, des laïcs [121].

Le poids des moines dans les activités de copie est donc moins net qu'on ne le penserait *a priori*. De même dans l'Église de l'Est, de nombreux manuscrits furent copiés dans les écoles ou les cathédrales et pas seulement dans les monastères [122]. Selon les études d'Helen Murre van den Berg sur les copistes de l'époque ottomane – donc postérieurs à l'imprimerie –, la proportion des moines sur l'ensemble des copistes qui était encore de 25% au début du XVII[e] siècle est tombée à 5%, en parallèle à la perte d'influence du monachisme, pour augmenter de nouveau au XIX[e] siècle [123]. Alors que les livres liturgiques ne faisaient pas encore l'objet d'éditions, des commandes étaient passées par les églises auprès de monastères pour disposer des volumes nécessaires à la vie liturgique. Mais on note également des monastères qui pour se procurer plus de manuscrits les commandaient à des copistes extérieurs et subvenaient à la dépense [124].

Les réseaux monastiques de l'Église de l'Orient ont appuyé son expansion vers le golfe Persique, l'Asie centrale et l'Extrême-Orient. Thomas de Marga indique que son monastère était appelé le « père des piliers de la sainte Église » en raison des nombreux missionnaires qu'il

120. MUNDELL MANGO 1982, p. 4 et p. 7 pour le contenu de ces manuscrits et sur les donateurs.

121. MUNDELL MANGO 1991, p. 174.

122. Pour un exemple de copie dans une petite école, voir BROCK 2007a, p. 9.

123. MURRE VAN DEN BERG 2006, p. 17.

124. VÖÖBUS 1960b, p. 391.

envoya vers « toutes les parties du monde »[125], mais surtout vers l'est. Les missionnaires devaient emporter avec eux au moins un évangéliaire et le livre des psaumes qui étaient les instruments de l'éducation des convertis[126]. Leurs exemplaires étaient sans doute copiés sur place avant leur départ. Mais l'histoire d'Élie, un ascète choisi comme « évêque du Muqan et des régions des barbares », le décrit écrivant – c'est-à-dire sans doute copiant – lui-même sur place des psaumes et des répons pour les prêtres et les diacres qu'il consacra dans ces régions reculées[127].

La tradition de copie monastique s'est maintenue très longtemps puisque des manuscrits étaient encore copiés à la fin du XIX^e^ siècle et au début du XX^e^, tant dans des monastères syro-occidentaux comme à Mor-Gabriel[128] que syro-orientaux comme à Notre-Dame-des-Semences près d'Alqoš[129].

Les colophons monastiques

Les colophons (c'est-à-dire les mots de conclusion de la copie) monastiques sont caractérisés par une datation donnée d'après le nom du supérieur du monastère en exercice au moment où la copie était réalisée. Les moines copistes mettent tout particulièrement l'accent sur leur indignité et appellent les prières du lecteur pour le salut de leur âme auquel le travail de copie doit contribuer. Ils appellent parfois la malédiction sur ceux qui enlèveraient le livre du monastère auquel il appartient.

Ces colophons contribuent à apporter des informations sur l'histoire des monastères. Ainsi un manuscrit contenant la traduction du *de Spiritu Sancto* de Basile de Césarée et qui est daté par le colophon de 509[130], fut écrit par un copiste qui demandait que l'on fasse des prières pour ses amis sur le Mont-Liban : il constitue l'un des témoignages les plus anciens sur le monachisme syriaque dans cette région[131]. De même, le colophon du manuscrit BL Add. 14 559, qui contient un commentaire de Jean Chrysostome sur l'évangile de Matthieu, est la seule source mentionnant l'existence dès le VI^e^ siècle du monastère Mar-Musa (d'abord syro-orthodoxe puis syro-catholique, aujourd'hui connu sous le

125. *Livre des supérieurs*, V, 6, p. 265, trad. p. 489.

126. Sur l'instruction (c'est la racine qui désigne aussi la conversion, voir DEBIÉ 2010) par les psaumes, voir le *Livre des supérieurs* V,4, trad. p. 483.

127. *Livre des supérieurs*, V,8, trad. p. 512-513.

128. Paris BnF 375 : BRIQUEL CHATONNET 1985, p. 59.

129. Par exemple Paris BnF 410, de 1901.

130. BL. Add. 14 542.

131. Cité par TAYLOR 2007, p. 46 (BL Add. 542).

nom de Moïse « l'Éthiopien », Mūsā al-Ḥabashī, au nord de Damas) « à Natpa de Zargal, près de Tadmor » puisqu'il mentionne que le manuscrit appartenait au monastère et fut vendu en 575[132]. Le colophon du manuscrit Harvard syr. 4 est la seule mention connue à ce jour d'un monastère de Sabrišoᶜ d-Arbo d-BLW dont on ne sait même pas comment vocaliser le nom[133]. Les colophons sont aussi une source précieuse pour l'histoire des bibliothèques monastiques comme on le verra plus bas.

Les traditions calligraphiques

Quelques centres ont joué un rôle particulier dans le style des manuscrits produits. Tel est le cas d'Édesse où les exemples semblent montrer l'existence d'une tradition locale de calligraphie qui resta longtemps vivante. Le premier manuscrit syriaque daté (a. 411) a été copié à Édesse et montre une régularité, une harmonie et une maîtrise de l'écriture comme de la mise en page qui supposent une tradition de copie déjà bien établie. Jean d'Éphèse mentionne pour le IVe siècle déjà la présence de deux moines au monastère des Édesséniens à Amid puis à celui de Mar-Jean-Urtaya, comme de deux copistes de premier plan (ܟܬܒ̈ܐ ܟܘܪܝܣ)[134]. Étant donné leur monastère d'origine, il est probable qu'ils avaient été formés à Édesse. Ils léguèrent par testament leurs livres à leur monastère (le premier semble-t-il, mais le texte n'est pas parfaitement clair). On sait que la métropole de l'Osrhoène était un centre de formation à la calligraphie de copistes qui, au VIe siècle, se targuaient du titre de « copistes d'Édesse » et œuvraient dans différents lieux[135]. Cette formation était sans doute assurée dans les écoles de la ville, mais aussi dans les monastères : on note par exemple la présence d'un *saprā* (ܣܦܪܐ) l'école des Perses[136], mais vers 603, Maruta de Tagrit qui alla se former à la calligraphie (ܟܬܒܘܬܐ) à Édesse, le fit auprès d'un copiste dans les fameuses cellules autour de la ville[137]. Les monastères de la-Croix et de Mar-Jacques dans la montagne d'Édesse furent au XIIe siècle des centres de copie de manuscrits : Sebastian Brock mentionne que

132. Voir KAUFHOLD 1995.

133. BROCK 2007a, n° 25, p. 22.

134. Cité par MUNDELL MANGO 2008, p. 116 d'après Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* III, p. 209.

135. Voir les relevés faits par MUNDELL MANGO, notamment 2008, p. 117 : neuf manuscrits copiés autour d'Antioche et d'Apamée, dont le fameux codex Rabbula, l'ont été entre 518 et 593 par des « copistes d'Édesse ».

136. Un prêtre d'Édesse occupant ce poste est mentionné dans la lettre de Siméon de Bet-Aršam sur la « nestorianisation » de l'Église de Perse (trad. BECKER 2008, p. 31)

137. *Histoire de Maruta*, p. 70-71 ; Barhebraeus, *Chronique ecclésiastique* II, p. 56.

furent copiés entre autres un évangile dans la version harqléenne au monastère de la-Croix, ainsi qu'une anthologie monastique, celle-ci en 1165/1166, et une autre anthologie au monastère Mar-Jacques [138].

La tradition melkite a aussi son haut lieu de copie dans le monde multiculturel et multilingue des monastères de la montagne Noire près d'Antioche entre le XI^e^ et le XIII^e^ siècle. Suite à la reconquête byzantine, un travail de traduction du grec en syriaque des textes liturgiques et de « byzantinisation » du rite antiochien fut à l'œuvre dans les monastères de la montagne Noire, plus particulièrement celui de Panteleimon dit aussi « d'Élie », qui contribuèrent par le nombre de copies à disséminer cette forme nouvelle du rite, dans la calligraphie particulière de l'écriture melkite [139]. L'influence byzantine s'est exercée jusque dans le mode de préparation des manuscrits puisque les pages sont réglées à la pointe sèche et non pas par des piqûres comme souvent dans la tradition syriaque primitive et le schéma grec de composition des cahiers, le quaternion, est préféré [140].

À l'extrême fin du X^e^ siècle, Jean, le supérieur du monastère et évêque de Qarṭmin, fit réintroduire dans le Tur ʿAbdin, sous l'influence des riches communautés syro-orthodoxes installées à Mélitène, l'écriture estrangela qui y avait été oubliée pendant près d'un siècle. Il l'enseigna à son neveu Emmanuel, qui copia soixante-dix manuscrits de l'Ancien et du Nouveau Testament, ainsi qu'un homéliaire en trois livres qui n'avait paraît-il pas d'équivalent [141].

La fabrication des livres

On a des exemples de scribes professionnels convertis comme Mar Aba qui était scribe avant sa conversion et Mar Babaï qui occupa la charge de scribe du *marzban* du Bet-Aramayē avant de devenir moine et l'auteur de livres sur la vie monastique [142]. Certains moines se formaient spécifiquement à la calligraphie, dans les écoles ou les monastères. Le travail de copie était aussi une activité professionnelle rémunérée (quelques rares mentions de prix sont connues par les colophons) et assurait la subsistance des copistes : c'est ainsi que Rabban Bar ʿEdta finança ses études et qu'il continua ensuite au monastère le travail de copie qui était son activité manuelle, pour laquelle il présentait des

138. BROCK 1978, p. 221.

139. Voir BROCK 1990 et DESREUMAUX 2004.

140. Voir MUNDELL MANGO 1973, p. 174-175 et BRIQUEL CHATONNET 2004, p. 552.

141. Barhebraeus, *Chronique ecclésiastique* II, p. 417, p. 419.

142. *Vie de Mar Aba*, p. 210 ; *Livre de la chasteté*, § 74, p. 42 ; trad. p. 36.

compétences particulières. Il est loué par son hagiographe à la fois pour la fidélité et l'exactitude de ses copies et la beauté de son écriture [143]. Jean Psaltes, supérieur de Qennešrē, est décrit comme calligraphe par le mot grec translittéré en syriaque [144] : ܟܐܠܝܓܪܐܦܘܣ.

Le travail de copie était individuel et, pour autant que l'on sache, les tâches n'étaient pas réparties à l'avance entre les copistes. Cependant les manuscrits pouvaient être copiés par une ou plusieurs personnes, dont toutes n'étaient d'ailleurs pas nécessairement des moines. La copie collective peut être affichée, ou se noter seulement au changement ou à l'alternance des mains.

La copie du fameux évangéliaire dit de « Rabbula » [145], du nom de son copiste, a été faite par deux équipes différentes : deux moines l'ont commencé mais sont morts à la tâche, avant de l'avoir achevé ; trois autres moines ont pris la suite, sans compter Rabbula lui-même, l'auteur du colophon. Ce manuscrit est par excellence un manuscrit monastique : par son contenu d'abord qui est un évangéliaire, vraisemblablement utilisé pour les liturgies ; il a été copié et collationné au monastère de Bet-Mar-Yoḥannan de Bet-Zabga [146] par des prêtres, des diacres, un anachorète et un *nomiqa* du monastère et c'est là aussi qu'il a été relié ; enfin c'est d'après le supérieur en exercice du monastère qu'il est daté (« du temps de Serge, prêtre et abbé du monastère »).

Le travail de reliure semble avoir été assuré sur place. Thomas de Marga mentionne deux paires de frères moines dont l'un était copiste et l'autre était relieur ce qui leur permettait de couvrir en équipe les tâches de réalisation d'un livre [147]. Des réparations de manuscrits, surtout des livres liturgiques très manipulés, étaient nécessaires et sont parfois mentionnées : une note de la bibliothèque du monastère de Deir al-Suryan en Égypte rapporte que deux moines de Bet-Svirina, Gabriel et son neveu Abraham, ont réparé et refait la reliure d'un manuscrit [148].

143. *Vie de Rabban Bar ʿEdta*, p. 143 ; trad. p. 214.

144. *Vie de Jean bar Aphtonia*, p. 5, n. 3, d'après le colophon du BL Add. 18 816.

145. Sur ce célèbre manuscrit, voir ASSEMANI 1742, p. 18 ; LEROY 1964 ; WRIGHT 1973 et BORBONE 2008 pour une étude codicologique. L'étude des annotations présentes dans le manuscrit (BORBONE *sous presse*) semble confirmer l'hypothèse première de l'auteur selon laquelle le fascicule illustré qui précède les évangiles n'est pas originel mais a été ajouté au début vers le milieu du XV^e^ siècle. Pour un fac-simile du manuscrit, voir CECHERELLI, FURLANI & SALMI 1959.

146. Sur cette localité de Syrie, Gebel Riha, aux alentours d'Apamée, voir l'identification de MUNDELL MANGO 1983.

147. *Livre des supérieurs*, V,6, p. 264, trad. p. 487.

148. BL Add. 14 737, WRIGHT 1872, MXXXIII, p. 1199-2000 (il s'agit d'un folio isolé).

Il existe quelques mentions de reliure précieuse de manuscrits dans les sources littéraires : le colophon d'un manuscrit des évangiles, copié au monastère de Bet-Ḥalē près de Damas en 633, mentionne qu'il avait une reliure en métal incrustée de pierres précieuses [149]. Une autre reliure fut au centre d'un affrontement dans l'Église de l'Orient entre le catholicos et le monastère auquel appartenait un précieux évangéliaire. Thomas de Marga raconte comment le catholicos Ṣliba-Zka venu en visite au monastère de Bet-ᶜAbē voulut emporter l'évangéliaire orné d'or et de pierres précieuses qui avait été offert au monastère par son prédécesseur Išoᶜyahb III d'Adiabène dont nous avons vu plus haut les liens avec ce monastère. Au reproche fait par le supérieur, il répondit que les solitaires n'avaient pas besoin d'un tel livre et qu'ils devaient le laisser aux fidèles. Mal lui prit de s'obstiner car les jeunes du monastère, alertés par le bruit de la simandre frappée par le supérieur, le poursuivirent, le rouèrent de coups et reprirent leur bien [150]. Cette anecdote montre d'une part que les livres pouvaient attiser la convoitise, d'autre part que l'on n'estimait pas que les moines devaient posséder des livres précieux, mais qu'inversement un monastère pouvait s'enorgueillir d'une telle possession.

Un autre évangéliaire exceptionnel pour sa reliure en argent et ses enluminures était celui copié par le patriarche Michel le Syrien. Il était écrit à l'encre dorée sur fond argent et à l'encre argentée sur fond doré et s'ouvrait sur une enluminure dorée qui était suivie de très nombreuses illustrations en couleur de l'histoire de la rédemption et des fêtes religieuses [151]. Il est probable que la reliure et les enluminures furent réalisées dans le même monastère de Mar-Barṣaumo, près de Mélitène, qui était alors l'une des résidences du patriarche.

Des enlumineurs travaillaient en effet aussi dans les monastères, mais les mentions en sont peu nombreuses. La *Vie* de Siméon des Olives indique par exemple des copistes connus et des enlumineurs renommés au Grand monastère de Kfar Lebna, un village à l'est de Ḥarran [152]. C'est aussi un moine et prêtre, Paul, qui acheva en 1298, sans doute en Mésopotamie, l'exceptionnel évangéliaire écrit à l'encre d'or sur papier

149. Cité par MUNDELL MANGO 2008, p. 118.

150. *Livre des supérieurs*, § XXVII, p. 102-103 ; trad., p. 229-30. Des évangiles à la reliure d'or et d'argent faisant partie au XII[e] siècle du trésor patriarcal syro-orthodoxe furent réclamés sans succès par le patriarche Bar Ṣabuni à l'évêque et aux notables d'Édesse où les livres avaient été mis en gage pour obtenir de l'or (Michel le Syrien, *Chronique*, XV,9 : IV, p. 593, III, p. 193).

151. Voir les descriptions citées par CHABOT dans l'introduction à la *Chronique* de Michel le Syrien, p. XX-XXI.

152. BROCK 1979, p. 153 ; trad. p. 178.

chinois bleu qui était destiné à la princesse Sarah, sœur du prince Georges des Öngüt [153]. Le savoir-faire monastique se mettait ainsi au service des relations diplomatiques par un livre d'apparat à l'archéologie interculturelle.

Livres et stylites

Si l'on imagine bien la copie de manuscrits se faisant dans les monastères, il est plus difficile de la concevoir quand les copistes se présentent comme des reclus ou des stylites que l'on imagine perchés en plein vent au sommet de leur colonne. Or la lecture mais aussi la composition et la copie de livres n'étaient pas incompatibles avec les formes de réclusion et de stylitisme connus en monde de langue syriaque [154]. Lorsque Bar ʿEdta fit construire une cellule fermée pour l'évêque Yazdpanah, il veilla à laisser une ouverture pour que la nourriture lui fût passée, mais aussi pour que la lumière du jour lui permît de lire les Écritures [155]. La réclusion n'excluait donc pas la lecture. Un reclus près de Bostra acheta un manuscrit pour son usage personnel (il n'est pas dit de quel livre il s'agissait ni quel était son prix, ni comment le reclus le paya) [156]. De même, un reclus dans la tour dite « de Mar Dimeṭ », près de l'église de la Paraskeuè à Antioche, acheta un manuscrit [157].

Les formes premières de stylitisme avaient évolué en effet la plupart du temps en une réclusion plus confortable, à l'abri des éléments, dans des tours, parfois en milieu urbain, comme le montre l'exemple précédent et l'un des suivants. Il est probable que c'est à des stylites de ce deuxième type que peuvent être attribués les manuscrits signés par des ascètes qui se disent stylites. La *Vie* de Siméon des Olives montre des exemples intéressants de ce type de réclusion qui n'était pas nécessairement permanente comme la station des stylites en haut de colonnes qui, elle, était à l'échelle de toute une vie et qui voyait un ascète prendre la place rare et convoitée de son prédécesseur seulement à la mort de celui-ci. La première « colonne » que Siméon des Olives fit construire était destinée à un reclus et se trouvait à l'extérieur d'un monastère en ruine qu'il

153. Le ms. est le Vat. sir. 622 (*olim* Dyarbakir 9). Voir l'étude que lui consacre BORBONE 2003.

154. Sur les stylites et les reclus, voir PEÑA, CASTELLANA & FERNANDEZ 1975 et 1980 et CALLOT & GATIER 2004.

155. *Histoire de Rabban bar ʿEdta*, p. 143 ; trad. p. 213.

156. Cité par MUNDELL MANGO 2008, p. 118.

157. BROCK 1990, p. 61 mentionne la note de ce manuscrit, le Vat. sir. 279, f. 87.

acheta et restaura à Nisibe. Dans la deuxième tour qu'il construisit au monastère de Mar-Élie, vivait un certain Jovinien, qui devint plus tard son successeur. Dans la troisième, bâtie dans le monastère du village de Ḥabsenus (une école est construite dans le village, mais pas dans le monastère), les moines s'enfermèrent à tour de rôle [158]. Les colonnes sont donc des tours où la réclusion la plupart du temps est temporaire.

Il semble que ce mode d'ascétisme était propice à la copie mais aussi à la création. Ainsi un manuscrit palimpseste de textes non scripturaires (*Vies* de saintes femmes) fut copié en 698 par un stylite de Maʿaret Mesren, qui avait au moins cinq manuscrits plus anciens des évangiles à sa disposition dont un de la version de la Vieille syriaque [159]. Au VII^e^ siècle, le stylite Jean de Litarba fut un actif correspondant de Jacques d'Édesse et de Georges des Arabes et composa lui-même une chronique, aujourd'hui perdue [160]. Le stylite Josué de Zuqnin pourrait bien être l'auteur de la chronique composée à la fin du VIII^e^ siècle dans ce monastère et écrite là aussi sur plusieurs manuscrits grecs antérieurs [161]. Le stylite Serge enfin composa au VIII^e^ siècle un traité de controverse contre les juifs [162]. Aux formes d'ascèse « sauvage » des premiers siècles avait donc succédé des modes plus policés qui pouvaient laisser une large part à la lecture et à l'écriture.

Livres et moniales

Si l'on a de nombreux exemples de femmes, notamment de religieuses, commanditaires de manuscrits, il ne semble pas qu'elles aient copié ou relié des livres. Il n'existe pas en tout cas d'étude des colophons pour pallier l'absence d'exemples par ailleurs. Les religieuses pourtant lisaient, enseignaient la lecture à d'autres femmes (aux filles du pacte notamment) et possédaient des livres. La *Vie* même de Fébronie pourrait bien avoir comme auteur une religieuse, la supérieure de son couvent, qui l'avait donc mise par écrit elle-même [163]. Il paraît difficile de croire que les religieuses n'aient pas elles-mêmes copié des textes, pour l'usage concret de l'enseignement, de la liturgie ou de la lecture personnelle, mais en effet la documentation n'en fait pas mention. Est-ce le reflet d'une réalité

158. BROCK 1973, p. 176, 177 et 178 pour les trois exemples respectivement.

159. Ms. Sinaï syr. 30, cité par MUNDELL MANGO 1973, p. 176.

160. Voir les manuscrits BL Add. 12 172 et 12 154 contenant la correspondance des deux savants. Voir KRUISHEER 2008 pour les références à la correspondance.

161. HARRAK 1999, p. 4-9.

162. *Dispute de Serge le stylite.*

163. Voir F. Jullien ici-même.

ou d'une discrétion plus grande des femmes qui ne laissaient pas de colophons ? Les livres sont en tout cas les seuls objets que les canons autorisaient les religieuses à recevoir d'un homme qui ne fût pas de leur proche famille [164].

Les bibliothèques monastiques

En monde grec, un grand nombre de monastères pouvaient avoir de petites collections de livres, mais très peu d'institutions en avaient plus d'une centaine [165]. Il en va de même pour les monastères syriaques. Nous ne possédons pas de documents comme des inventaires ou des catalogues anciens de bibliothèque comme c'est le cas à Byzance ou en Égypte. Seules les mentions dans les colophons ou les sources littéraires peuvent nous renseigner sur la manière dont se sont constituées les bibliothèques et quelle était leur importance. On sait par exemple que la bibliothèque du monastère de Mar-Awgen sur le versant sud du mont Izla [166] comprenait quarante-quatre manuscrits, dont certains sont parvenus jusqu'à nous et se trouvent dans les bibliothèques occidentales. Nous n'avons cette information que parce qu'un évangéliaire avait été offert avec d'autres livres par l'écrivain Abdišoᶜ de Nisibe et que le don avait été enregistré dans un colophon [167].

Le noyau des bibliothèques monastiques était constitué de dons et de legs des fondateurs et des moines, mais aussi de laïcs ou d'anciens devenus évêques ou patriarches. Des livres étaient par ailleurs copiés sur place et les monastères en achetaient aussi [168]. Lorsqu'un moine Michel fonda un monastère près de Kfar ᶜUziel dans le village de Taᶜel, il le dota de livres, d'ornements et de biens [169]. Dans le monastère Saint-Serge qu'il fonda, Maruta de Tagrit donna de nombreux livres d'office pour l'église [170]. En 708, Jacques d'Édesse mourut lors d'un bref séjour au monastère de Tel ᶜAda où il était allé chercher ses disciples et sa bibliothèque. Le monastère fit courir après ses livres, qu'il avait fait envoyer devant lui, et qui vinrent enrichir la bibliothèque.

164. VÖÖBUS 1960a, canon 3 pour les sœurs, p. 65.

165. Voir WILSON 1967, p. 77 pour les bibliothèques en monde byzantin, notamment la section « monastic libraries », p. 63-65.

166. Voir BROCK 1980-1981 sur les monastères du mont Izla.

167. BROCK 2007a, p. 10 (ms. Chester Beatty 705).

168. MUNDELL MANGO 1989, p. 166.

169. *Livre de la chasteté*, § 61, p. 38 ; trad. p. 32.

170. *Vie de Maruta*, p. 86.

Lors de l'une de ses visites au monastère de Qarṭmin, Siméon des Olives copia lui-même un luxueux exemplaire de l'Ancien et du Nouveau Testament dans la version harqléenne. Il donna par ailleurs de l'argent pour d'autres manuscrits, dont certains subsistent, notamment la Chronique de Jacques d'Édesse [171]. Il légua également le nombre très important de cent quatre-vingt manuscrits au monastère, dont certains avaient sans doute été copiés par lui [172], enrichissant ainsi considérablement la bibliothèque. Le manuscrit du *Penqito* du monastère et le service de commémoration de Siméon furent copiés à Ḥarran pour le monastère par le neveu de l'évêque du monastère qui avait donc externalisé la copie [173].

Les moines possédaient aussi des livres en propre, qui ne revenaient ensuite au monastère que s'ils en avaient décidé ainsi. Il s'agit d'ailleurs des seules possessions personnelles autorisées en dehors d'un manteau. Dans ses *Vies des saints orientaux*, Jean d'Éphèse mentionne un moine en exil qui avait pour toute possession une cape et une tunique, mais aussi un petit texte de l'évangile [174]. Dans un manuscrit daté de 875, un moine mentionne qu'il possède dix-huit manuscrits [175]. Il semble que les copistes léguaient volontiers leurs manuscrits (qu'ils avaient copiés ou achetés) à leur monastère. Deux copistes d'Amid vers 389 léguèrent à leur monastère de nombreux livres qui s'y trouvaient encore au VI[e] siècle [176]. Thomas de Marga mentionne que les livres composés et copiés par ᶜEnanišoᶜ, l'auteur du *Paradis des Pères*, ainsi que ceux de son frère Išoᶜyahb, futur évêque de Šenna, avaient été laissés à la bibliothèque du couvent de Bet-ᶜAbē en Marga [177]. En 1141, suite à la mort d'un moine copiste, Jean, du monastère de Saint-Panteleimon ou Élie, dans la montagne Noire, l'un de ses manuscrits fut donné au monastère [178].

Les bibliothèques des monastères étaient soumises aux aléas des guerres et des incursions de bandes armées. L'*Histoire du couvent de Sabrišoᶜ* raconte que lors d'incursions des « barbares » dans la région, les frères voulurent mettre à l'abri les livres du monastère, mais sans que

171. BROCK 1979, p. 153 ; trad. p. 178.

172. BROCK 1979, p. 179.

173. BROCK 1979, p. 179.

174. Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* I, p. 214.

175. Cité par MUNDELL MANGO 1982, p. 8 d'après WRIGHT 1872, p. 1107.

176. Cité par MUNDELL MANGO 2008, p. 115 d'après Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* I, p. 555.

177. *Livre des supérieurs*, III,29, p. 78-79 ; trad. p. 174-175 et p. 236.

178. BROCK 1990, p. 61 : il s'agit du Vat. sir. 279.

soit précisé le nombre de livres [179]. Inversement, l'évêque Serge de Ḥenaita dut fuir sa ville soumise à un raid et se réfugia au monastère de Bet-ᶜAbē, mais non sans emmener ses livres qui y restèrent sans doute. Il est probable que le souvenir s'en était conservé, oralement ou par écrit dans la bibliothèque, au monastère même, où Thomas de Marga put intégrer l'information dans son propre ouvrage [180]. Le fils de Yazdin, un chrétien au service des finances du roi de Perse, offrit à Jacques, le fondateur du monastère de Bet-ᶜAbē, un lectionnaire de prestige qui avait été une prise de guerre lorsque les armées perses avaient fait le siège d'Édesse et de Dara en Mésopotamie en 604-609 et dont l'heureux bénéficiaire fit lui-même des copies pour son monastère [181].

Les incendies sont un autre risque encouru par les bibliothèques. Celle de Qennešrē souffrit sans doute de l'incendie des années 810, même si le patriarche Denys de Tellmahrē la fit reconstruire ensuite. Celle du grand monastère de Barṣaumo, non loin de Mélitène, fut presque entièrement détruite dans l'incendie de juillet 1183 [182]. N'en réchappèrent que les deux volumes des homélies de Jacques de Saroug, copiées de la main du patriarche Michel le Syrien, et un bréviaire en deux tomes qu'il avait fait réaliser [183]. Michel qui avait été moine dans ce monastère et y résidait régulièrement, en alternance avec le couvent de Mar-Ḥanania, non loin de Mardin, prit soin de restaurer la bibliothèque : il y déposa en 1196 une révision de la *Vie* de Mar Abḥai, évêque de Nicée, réalisée dans le monastère même [184]. L'activité de copiste du savant patriarche qui y consacrait ses journées libres, les nuits étant dédiées à l'écriture pastorale et à la paperasserie, est célèbre. Le précieux évangéliaire copié par Michel fut emporté par le patriarche Constantin à Sis en Cilicie à la fin du XIII[e] siècle, mais il fut dépecé lors du pillage du monastère où il se trouvait (encore Mar-Barṣaumo ?) par des troupes égyptiennes. Michel considérait ce monastère comme le sien et y finit ses jours après l'avoir enrichi de bâtiments et de livres de toutes sortes. Il est difficile de dire combien de volumes comptait la bibliothèque, mais la *Chronique* de Michel le Syrien montre assez, par les sources qu'elle utilise, qu'elle devait être riche [185].

179. *Histoire du couvent de Sabrišoᶜ*, p. 251.

180. *Livre des supérieurs*, II,42, p. 136 ; trad. p. 282.

181. *Livre des supérieurs*, p. 47 ; trad. p. 80-82 (cité par JULLIEN 2008b, p. 175).

182. Michel le Syrien, *Chronique*, introd. par Chabot, p. XII.

183. Michel le Syrien, *Chronique*, introd. par Chabot, p. XX.

184. Michel le Syrien, *Chronique*, introd. par Chabot, p. XVIII.

185. Voir Michel le Syrien, *Chronique*, introd. par Chabot, p. XXIV-XXXVII pour une énumération des sources citées par Michel.

Les monastères les plus influents attiraient les dons en vaisselle, ornements et livres. Gilbert Dagron dans son étude de l'âge d'or des monastères syro-orthodoxes autour de Mélitène montre la floraison culturelle qu'ils connurent entre 950 et 1020 environ après la reconquête byzantine et l'installation, à l'instigation de l'empereur byzantin, de syro-orthodoxes avec leur patriarche. Deux monastères se signalent comme des foyers de formation et d'intense activité de copie. Jean, disciple de Maron, fonda au monastère de Sergisiyeh et dans celui de Bar-Gagaï deux écoles où sa réputation dans le domaine des sciences profanes comme ecclésiastiques attira de très nombreux disciples. Il semble que ces écoles étaient plutôt des sortes de séminaires étant donné le très grand nombre de prêtres mentionnés (120 à Bar Gagaï). Des manuscrits furent copiés là, dont certains subsistent toujours [186], particulièrement à Sergiseyeh où les copistes étaient très nombreux : « On trouvait un livre à la main de quiconque était dans le monastère. Il y avait de nombreux scribes dans le couvent » selon la Chronique de Michel, qui reprend l'histoire du monastère de Bar-Gagaï écrite par un certain Lazare, moine du monastère [187]. Un travail sur les colophons de manuscrits permettrait de reconstituer en partie certaines bibliothèques, mais dépasse le cadre de cette synthèse.

Le don sans doute le plus célèbre et qui nous doit d'avoir conservé l'essentiel de la production de manuscrits syriaques antérieurs au X^e^/XI^e^ siècles (y compris de certains syro-orientaux) est celui fait par Moïse de Nisibe au monastère syro-orthodoxe de la Mère-de-Dieu, *Yaldat Alaha*, dans le désert égyptien, connu aussi sous le nom de Deir al-Suryan [188], de deux cent cinquante manuscrits qu'il ramena de Bagdad en 932 [189]. Les feuillets détachés décrits par William Wright à la fin de son catalogue et souvent laissés de côté parce qu'ils consistent en de simples notes et

186. DAGRON 1976, p. 197.

187. Michel le Syrien, *Chronique*, XIII,4 : IV, p. 554 T, III, p. 127 V.

188. W. Wright donne une histoire de la bibliothèque (p. I-V), des acquisitions faites par les Occidentaux à partir du XVI/XVII^e^ siècle (p. V-XVI) puis une étude du contenu d'après les manuscrits rapportés à Londres (p. XVI-XXVI) en introduction au troisième volume de son catalogue (WRIGHT 1872). Voir aussi BLANCHARD 1995.

189. BROCK 2004a, p. 16 rappelle que l'essentiel des manuscrits syriaques antérieurs au XI^e^ siècle proviennent des deux monastères égyptiens du Sinaï et de Deir al-Suryan. Il mentionne toute la littérature qui aurait disparu si l'on n'avait pas cette collection, aujourd'hui largement dispersée dans les grandes bibliothèques occidentales, notamment à Londres, mais aussi ce qui a survécu en dehors de ce fonds. Un catalogue par S. Brock et L. van Rompay des manuscrits toujours dans la bibliothèque est en préparation.

colophons, viennent pour la plupart de ce monastère et apportent leur moisson de notes concernant les dons à la bibliothèque : celui de Moïse bien sûr [190], mais aussi par exemple celui de dix manuscrits donnés en 849 par trois moines, Daniel, Isaac et Salomon du monastère de Jonas à Mareia en Égypte [191]. La raison pour laquelle ils donnèrent leurs manuscrits à un autre monastère que le leur n'est pas donnée mais on peut penser soit qu'ils contribuaient ainsi à établir la bibliothèque du monastère restaurée par Moïse soit que le prestige du monastère de Scété a dû jouer. Peut-être aussi que la bibliothèque apparaissait comme un endroit sûr pour la conservation et durable ou encore qu'ils étaient originaires de Tagrit comme les fondateurs du couvent et que l'endroit leur était cher.

La bibliothèque est en expansion au IX^e^ siècle grâce aux dons et aux copies sur place. En 888, le frère Jean de Ḥarran y copie un manuscrit de contenu monastique comprenant le *Livre des degrés*, deux discours de Marc le moine, de Xyste, et des extraits de Jean le moine [192]. À la fin du X^e^ siècle, le patriarche d'Alexandrie fait don de manuscrits à la bibliothèque. Au début du XI^e^ siècle, un moine réfugié là avec des frères suite à l'attaque de Turcs en Syrie indique qu'il a restauré les manuscrits de la bibliothèque qui avaient perdu leur reliure et étaient dispersés dans tout le couvent [193]. En 1203, un nombre non précisé de manuscrits est encore donné par un certain Zakē Yaʿqub et un reclus Jean du monastère de Mar-Matthieu [194]. En 1413 encore, un moine de Mar-Siméon de Qarṭmin apporte un manuscrit de *Vies* des saints au monastère de Scété, mais il ne trouve là qu'un seul moine [195]. Il semble bien cependant qu'en dehors des livres liturgiques la bibliothèque ait été négligée à partir du XII^e^ siècle. Les livres ont fait cependant l'objet de restaurations en 1194 (une centaine), en 1222 et encore en 1493. En 1624, le nombre des manuscrits s'élevait à 403 volumes [196].

La bibliothèque du monastère Sainte-Catherine au Sinaï est toujours en fonctionnement, ses manuscrits ont été décrits et de nombreuses publications se sont appliquées à remembrer ses livres aujourd'hui dispersés entre la bibliothèque d'origine et diverses bibliothèques

190. Une formule stéréotypée formant une sorte d'*ex-libris* figurait dans les manuscrits rapportés par lui. Plusieurs exemples sont donnés par WRIGHT 1872, p. 1197.

191. WRIGHT 1872, p. 1195, MXIV, Add. 17 216, f. 48.

192. WRIGHT 1872 , p. 1196, MXVI, Add. 14668, f. 46.

193. Paris, BnF syr.27, f. 89, ZOTENBERG 1874, p. 12.

194. WRIGHT 1872, p. 1198, MXXVII, Add. 17 213, f. 41.

195. WRIGHT 1872, p. 1198, MXXXII, Add. 14 738, f. 120.

196. WRIGHT 1872, p. IV-V.

occidentales. Les catalogues de manuscrits offrent un bon exemple du contenu d'une bibliothèque monastique, même si celle-ci est hors norme par sa taille comme par le côté polyglotte et multiculturel de ce milieu melkite très particulier. Cette bibliothèque offre en effet la plus ancienne collection de manuscrits syriaques appartenant à la tradition melkite, produits entre le Ve et le XVe siècle. Sebastian Brock a noté qu'entre le Ve et le VIIe siècle les manuscrits étaient surtout bibliques, entre le VIIe et le XIIe essentiellement patristiques mais aussi liturgiques (psautiers et lectionnaires) et qu'à partir du XIIe siècle, se produisit un changement dans les intérêts des moines présents puisque les textes patristiques cessèrent d'être copiés : seuls les textes liturgiques sont reproduits ensuite, mais ce jusqu'au XVe siècle [197].

Là encore tous les manuscrits ne sont pas copiés sur place mais certains sont offerts par des pèlerins. Les colophons mentionnent des copistes d'autres provenances. Ainsi le palimpseste mentionné plus haut contenant les *Vies* de saintes femmes a été copié en Syrie, à Maᶜaret Mesren [198]. Des connections existaient entre le milieu syriaque melkite d'Édesse, sans doute un peu isolé, et celui du monastère du Sinaï aux VIIIe et IXe siècles comme l'attestent plusieurs colophons de manuscrits copiés à Édesse et donnés ensuite au « monastère Mar-Moïse ». Des moines lisaient et copiaient mais aussi traduisaient du grec en syriaque dans ce monastère comme semble le montrer la traduction au VIIIe siècle, du grec en syriaque du livre de *l'Échelle* de Jean Climaque, un ouvrage monastique de milieu sinaïtique et qui fit l'objet d'une copie à Édesse plus tard, copie qui fut donnée à son tour au Sinaï [199], montrant qu'existait là un circuit de circulation des livres. L'un des rares manuscrits datés antérieur au XIIIe siècle et sûrement copié au Sinaï le fut en 886. Ce manuscrit aujourd'hui conservé au Vatican, sous la cote Vat. Sir. 623, contient de la littérature monastique là aussi d'intérêt local : un extrait du *Livre de la Perfection* de Martyrius Sahdona, mais surtout la traduction du grec en syriaque de l'histoire des Quarante martyrs de Raithou (un port de la péninsule sinaïtique) et des Récits monastiques d'Anastase le Sinaïte [200].

Une brève renaissance se produisit au XIIIe siècle dans l'activité de copie des manuscrits syriaques, mais uniquement dans le domaine liturgique : 39 furent copiés au Sinaï entre 1234 et 1299. Le dernier manuscrit syriaque daté est de 1424 [201].

197. Brock 2003, p. 106.

198. Cité par Brock 2003, p. 107 ; il s'agit du fameux Sinaï 30, copié sans doute en 779.

199. Brock 2003, p. 108.

200. Voir Brock 2003, p. 109.

201. Brock 2003, p. 113-114.

Les monastères : centres de culture et de pouvoir ecclésiastique ?

La plupart des grands monastères furent des centres de pouvoir en même temps que de culture. Comme le souligne Marlia Mango pour l'Église jacobite, une partie des activités intellectuelles ont été transférées dans la sphère des monastères quand, à partir du VI^e^ siècle, se constitue une hiérarchie syro-orthodoxe séparée dont les évêques et les patriarches prennent leurs quartiers dans les monastères. Cette situation a été rapprochée de celle des monastères studites au temps de l'iconoclasme, quand l'isolement de la cathédrale et des bibliothèques patriarcales stimula l'activité de copie dans les monastères [202]. Qennešrē, Gubo Baroyo et Speculos mais aussi Qarṭmin furent des écuries d'évêques et de patriarches mais aussi parfois d'anti-patriarches dans les querelles qui opposèrent leurs poulains entre le VI^e^ et le IX^e^ ou X^e^ siècles. Deux au moins d'entre eux acquirent aussi une grande réputation dans le domaine des études et des livres. Gubo Baroyo et Speculos ne semblent pas avoir été des centres intellectuels aussi majeurs que les deux autres, mais des activités de copie y sont documentées par des colophons de manuscrits [203]. Une étude de ces monastères reste à faire.

Le monastère de l'Enaton, situé, comme son nom l'indique, à neuf milles d'Alexandrie, en Égypte, qui était la résidence du patriarche copte-orthodoxe interdit de séjour à Alexandrie, accueillit au VI^e^ siècle de nombreux exilés syro-orthodoxes, dont Sévère d'Antioche, et fut un havre de paix, après leur expulsion en 599, pour les activités de Paul de Tella qui y traduisit la Syro-hexaplaire et de Thomas de Harqel, évêque de Mabbug qui y réalisa sa traduction savante du Nouveau Testament.

Côté oriental, le monastère de Mar-Mattaï, au nord-est de Mossoul, était depuis le V^e^-VI^e^ siècle un centre de l'Église non chalcédonienne en territoire sassanide et était célèbre pour sa bibliothèque. L'*Histoire de Rabban Hormizd* raconte dans une anecdote hagiographique comment ce dernier réussit à avoir accès à la pièce où était gardés les livres, alignés sur des étagères, et les détruisit parce qu'ils avaient un contenu miaphysite (au moyen d'une fontaine d'eau sale qu'il y fit miraculeusement jaillir) [204]. Même si l'anecdote est purement hagiographique, elle montre que les livres pouvaient être considérés comme dangereux pour leur doctrine et devenir l'objet d'attaques par les adversaires doctrinaux. Les empereurs byzantins furent d'ailleurs les premiers à interdire la copie des œuvres miaphysites qui furent du coup traduites en syriaque

202. MUNDELL MANGO 1989, p. 167 et MUNDELL MANGO 1982, p. 5.

203. Le BL Add. 12 160 par exemple contenant les homélies de Jean Chrysostome.

204. *Histoire de Rabban Hormizd*, p. 94 ; trad. p. 140.

pour échapper à l'interdit impérial. La bibliothèque est encore mentionnée dans les lettres du catholicos Timothée et par David bar Paulos au VIII[e] siècle. Le colophon du Berlin syr. 327 mentionne qu'en 1298 elle contenait toutes les œuvres de Barhebraeus. Elle fut pillée à deux reprises, en 1171 et encore en 1369 par les Kurdes et des manuscrits disparurent ou furent abîmés [205].

Le monastère du Safran (*Kurkma*), également appelé en arabe Deir al-Zaᶜfaran, était une fondation ancienne, mais fut refondé après 793 par un moine de Callinice. Il fut beaucoup plus tard, de 1293 à 1932, le siège du patriarcat syro-orthodoxe, et avait par conséquent une bibliothèque très riche qui existe toujours. Nombre de manuscrits y furent copiés et conservés et certains furent acquis par les bibliothèques occidentales[206].

Le monastère de la Mère-de-Dieu, dit aussi de Saint-Marc, à Jérusalem, fut acheté au XV[e] siècle par les syro-orthodoxes et devint la résidence du métropolite. Une riche bibliothèque fut peu à peu établie. Elle existe toujours et comprend une quinzaine de manuscrits datant des VII[e]-XV[e] siècles et d'autres plus tardifs. Des manuscrits de Deir al-Zaᶜfaran y furent transportés après la première guerre mondiale. Inversement, le patriarche I.E. Barsaum envoya à Ḥoms des manuscrits avant la guerre israélo-arabe de 1948, dont certains allèrent ensuite à Damas. Certains furent acquis et envoyés aux États-Unis en 1948 et sont aujourd'hui dans le New Jersey [207].

Nous avons moins d'informations pour le monde syro-oriental faute de conditions de conservation des manuscrits aussi optimales qu'en Égypte à Sainte-Catherine ou à Deir al-Suryan. Certains des manuscrits orientaux qui nous sont parvenus ont dû aux monastères syriens d'Égypte d'avoir été conservés : ce sont tous des manuscrits bibliques qui étaient acceptables même pour un syro-orthodoxe [208].

La bibliothèque du monastère Supérieur de Mossoul, fondé à la fin du VI[e] ou au début du VII[e] siècle, était connue et sa richesse est mentionnée dans les lettres du catholicos Timothée [209]. Le monastère avec l'école qui lui était attachée fut un centre intellectuel important et ce jusqu'au X[e] siècle au moins quand Emmanuel Bar Šahharē y était actif. Le monastère fut aussi un centre de réforme liturgique pour l'Église de l'Orient et de nombreux manuscrits y furent produits [210].

205. Voir FIEY 1965-1968, p. 239-40.

206. BARSAUM 1917.

207. Voir le catalogue de DOLABANI 1994.

208. BROCK 2007a, p. 9. Voir ce même article pour des mentions d'autres monastères.

209. Voir FIEY 1968, p. 639-659 et VÖÖBUS 1960a, p. 185-186.

210. VÖÖBUS 1951, p. 142.

Le monastère de Sabrišoᶜ de Bet-Qoqa sur la rive du Grand Zab en Adiabène, fondé en 650, fut un centre spirituel dont témoigne l'Histoire anonyme versifiée du monastère et fut aussi le lieu de copie de manuscrits dont un certain nombre nous sont parvenus [211].

Le monastère de Bet-ᶜAbē, fondé par Jacques, un disciple d'Abraham de Kaškar, est particulièrement bien documenté : il fut au premier chef un lieu de culture et de copie de manuscrits. Il fut notamment dans la deuxième moitié du VII^e^ siècle un centre de la culture académique syro-orientale. C'est à ce moment-là que le moine ʿEnanisho y écrivit un traité philosophique, un traité sur la prononciation des mots et surtout son *Paradis des Pères*, qui est une traduction de l'*Histoire lausiaque* de Pallade, de l'*Histoire des moines d'Égypte* et des apophtegmes des Pères égyptiens. Cette œuvre servit de modèle à un autre écrivain de Bet-ᶜAbē, Thomas de Marga, au IX^e^ siècle, qui écrivit l'histoire des supérieurs du monastère.

Le monastère de Rabban-Hormizd près d'Alqoš (Iraq actuel), fondé au VII^e^ siècle par Hormizd, un disciple de bar ʿEdta, fut la résidence du catholicos de l'Église de l'Orient avant qu'elle ne se déplaçât à Bagdad au VIII^e^ siècle pour y revenir au début du XVI^e^ siècle. Neuf tombes patriarcales y sont connues ; sa bibliothèque était célèbre. Grâce à une école de copistes de la ville, une renaissance se produisit au XVI^e^ siècle et de nombreux manuscrits furent copiés là, qui sont toujours dans la bibliothèque de Notre-Dame-des-Semences ou « monastère bas » bâti près de R.-Hormizd.

Il n'existait pas de bibliothèque « patriarcale » fixe dans les Églises de langue syriaque, mais l'interpénétration entre le monde des monastères et les niveaux élevés de la hiérarchie ecclésiastique (les évêques et les patriarches étaient le plus souvent choisis parmi les moines parce qu'ils n'étaient pas mariés) ont favorisé le développement de nombreuses bibliothèques monastiques au fil des déplacements des chefs de l'Église. Les livres, parfois précieux, étaient au cœur des monastères mais aussi des cellules : ils y étaient appris par cœur, lus, en silence et à haute voix, composés, copiés et fabriqués. L'ignorance n'y était pas valorisée car le savoir y était conçu comme une garantie d'orthodoxie dans les interactions avec l'extérieur. Les livres n'étaient pas considérés comme contraires à l'ascèse mais comme une nourriture indispensable de l'esprit, de même que la méditation l'était pour l'âme et le cœur. La structure spirituelle de la mystique syriaque en ces trois niveaux peut avoir été un garant de la place des livres dans le monde monastique puisque l'esprit y avait aussi sa pleine place et ses exigences de compréhension de Dieu, des hommes et du monde, c'est-à-dire de tous les domaines du savoir.

211. Voir SCHER 1906.

Bibliographie

Barhebraeus, *Chronique ecclésiastique* : Jean-Baptiste ABBELOOS & Thomas-Joseph LAMY (éds et trad.), *Gregorii Barhebræi Chronicon ecclesiasticum*, 3 vols, Paris, 1872-1877.

Barhebraeus, *Ktābā d-ṣemḥe, Le Livre des Splendeurs* : Axel MOBERG (éd.), *Le livre des splendeurs : La grande grammaire de Grégoire Barhebraeus. Texte syriaque édité d'après les manuscrits avec une introduction et des notes*, Lund, 1922 (Skrifter utgivna av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet I Lund 4) ; réimpr. Piscataway (Syriac Studies Library 28), 2010.

Barhebraeus, *Ethicon* : Paul BEDJAN, *Ethicon seu Moralia, Gregorii Barhebraei*, Paris, 1898.

Dispute de Serge le stylite : A.P. HAYMAN (éd.), *Disputation of Sergius the Stylite against a Jew*, Louvain (CSCO 338, Script. Syr. 152 T ; CSCO 339, Scrpt. Syr. 153 V), 1973.

Éphrem, *Memrā sur l'étude et la crainte de Dieu* : Elia Y. MILLOS (éd.), *Directorium Spirituale ex libris sapientialibus desumptum a Presbytero Doctore Ioanne monaco chaldaeo compositum Anno Domini* MCCXLV, Roma, 1868, p. 258-261.

Histoire du couvent de Sabrīšoʿ : Alphonse MINGANA (éd.), « Appendice [Histoire en vers du couvent de Sabrīšōʿ de Béth Koka] », *Sources syriaques* I, Leipzig, 1907, p. 171-220 T ; p. 221-27 V.

Histoire de Rabban Barʿ Edta : Ernest Alfred Wallis BUDGE (éd.), *Histories of Rabban Hôrmîzd the Persian and Rabban Barʿ Idtâ*, 2 vols, London, 1902.

Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* : Ernest Walter BROOKS (éd.), *John of Ephesus, Lives of the Eastern Saints*, Paris, 1923, 1924, 1926 (Patrologia Orientalis 17/1, 18/4, 19/2).

Le Livre de la chasteté ou des fondateurs : Jean-Baptiste CHABOT (éd.), *Le Livre de la chasteté composé par Jésudenah évêque de Baçrah*, Roma, 1896 (Mélanges d'archéologie et d'histoire publiés par l'École française de Rome 16).

Le Livre des supérieurs : Ernest Alfred Wallis BUDGE (éd.), *The Historia Monastica of Thomas, Bishop of Marga A.D. 840*, London, 1893 ; réimpr. Piscataway (Gorgias Historical Texts 1-2).

Michel le Syrien, *Chronique* : Jean-Baptiste CHABOT, *Chronique de Michel le Syrien patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*, 3 vols, Paris, 1899-1924 (réimpr. en 4 vols, Bruxelles, 1963 ; rééd. en 10 vols : I. *The Edessa-Aleppo Codex* [syriaque, ms. d'Alep], Gregorios IBRAHIM (éd.) ; résumé par Sebastian BROCK ; extraits préservés dans des mss de Berlin et Yale, Hidemi TAKAHASHI (éd.), Piscataway, 2010.

Panégyrique sur Philoxène de Mabbug : André DE HALLEUX (éd.), *Ēlī de Qartamīn : Mēmrā sur S. Mār Philoxène de Mabbog*, Louvain, 1963 (CSCO 233, Script. Syr. 100 T ; CSCO 234, Script. Syr. 101 V).

Règle de Pakhôme : Amand BOON (éd.), *Pachomiana Latina*, Louvain, 1932.

Saintes femmes de l'Orient syrien : Sebastian BROCK & Susan ASHBROOK HARVEY (éds), *Holy Women of the Syrian Orient*, Berkeley, 1987.

Vie de Jean bar Aphtonia : François NAU (éd.), *Vie de Jean Bar Aphtonia*, Paris (Bibliothèque hagiographique orientale 2), 1905.

Vie de Jean de Dailam : Sebastian BROCK (éd.), « The Syriac Life of John of Dailam », *Parole de l'Orient* 10, 1981-1982, p. 123-189.

Vie de Jean de Tella : Ernest Walter BROOKS (éd.), *Vitae virorum apud monophysitas celeberrimorum*, Paris, 1907 (CSCO 7, Script. Syr. 7).

Vie de Mar Aba : Paul BEDJAN (éd.), *Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres Patriarches, d'un prêtre et de deux laïques, Nestoriens*, Paris, 1895, p. 206-274.

Vie de Maruta : François NAU (éd.), *Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta, métropolites jacobites de Tagrit et de l'Orient*, Paris, 1909 (Patrologia Orientalis 3/1).

Vies de Samuel, Siméon et Gabriel de Qarṭmin : Andrew PALMER (éd.), *Taš'yoto d-qadiše mor(y) šmu'el w-mor(y) šem'un w-mor(y) gabri'el d-Qarṭmin* [The Lives of Saint Shmuel, Saint Shem'un and Saint Gabriel of Qarṭmin], Glane/Losser, 1983.

ALPI 2009 : Frédéric ALPI, *La route royale - Sévère d'Antioche et les Églises d'Orient (512-518)*, Beyrouth.

ASSEMANI 1742 : Stéphane Évode ASSEMANI, *Bibliothecae Mediceae Laurentianae et Palatinae Codicum Mss. Orientalium Catalogus*, Florentiae.

BAGNALL 2009 : Roger BAGNALL, *Early Christian Books in Egypt*, Princeton.

BARSAUM 1917 : Ignace 'E. BARSAUM, *Histoire Du Couvent De S. Hanania Appele Deir-uz-Zapharan* [en arabe] ; trad. angl. par Matti MOOSA, *History of the Za'faraan Monastery*, Piscataway, 2008.

BECKER 2006 : Adam BECKER, *Fear of God and the Beginning of Wisdom : the School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia (Divinations : Rereading Late Ancient Religion).

BECKER 2008 : Adam BECKER, *Sources for the History of the School of Nisibis*, Liverpool (Translated Texts for historians 50).

BERTI 2007: Vittorio BERTI, « Libri e biblioteche cristiane nell'Iraq dell'VIII secolo. Una testimonianza dell'epistolario del patriarca siro-orientale Timoteo I (727-823) », dans C. D'Ancona (éd.), *The Libraries of the Neoplatonists, Proceedings of the meeting of the European Science Foundation Network « Late Antiquity and Arabic Thought : patterns in the constitution of european culture », held in Strasbourg (12-14 Marzo 2004)*, Leiden (Philosophia Antiqua 107), p. 307-318.

BERTI 2008 : Vittorio BERTI, « La scuola di Bāšōš nella storia e nella cultura siro-orientale », dans D. RIGHI (éd.), *La letteratura arabo-cristiana e le scienze nel periodo abbaside 750-1250 D.C.). Atti del 2° convegno di studi Arabo-Cristiani, Roma 9-10 Marzo 2007*, Torino, p. 123-140.

BLANCHARD 1995 : Monica BLANCHARD, « Moses of Nisibis (fl. 906-943) and the Library of Deir Suriani », dans L. MacCoull (éd.), *Studies in the Christian East in Memory of Merrit Boutros Ghali*, Washington D.C., p. 13-26.

BORBONE 2003 : Pier-Giorgio BORBONE, « I vangeli per la principessa Sara. Un manoscritto siriaco crisografo, gli Öngüt cristiani e il principe Giorgio », *Egitto e Vicino Oriente* 26, p. 63-82.

BORBONE 2008 : Pier-Giorgio BORBONE, « Codicologia, paleografia, aspetti storici », dans M. BERNABÒ (éd.) *Il Tetravangelo di Rabbula. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 1.56. L'illustrazione del Nuovo Testamento nella Siria del VI secolo*, Roma, p. 23-58.

BORBONE *sous presse* : Pier-Giorgio BORBONE, « L'itinéraire du « Codex de Rabbula selon ses notes marginales », dans *Sur les pas des Araméens chrétiens*, 2010 *sous presse*.

BRIQUEL CHATONNET 1985 : Françoise BRIQUEL CHATONNET, « Note sur l'histoire du monastère de Saint-Gabriel de Qartamin », *Le Muséon* 98, p. 95-102.

BRIQUEL CHATONNET 2004 : Françoise BRIQUEL CHATONNET, « Les manuscrits syriaques d'Antioche », dans B. Cabouret, P.-L. Gatier & C. Saliou (éds), *Antioche de Syrie. Histoire, images et traces de la ville antique, Lyon, 4-6 octobre 2001*, Lyon (*Topoi* Supplément 5), p. 543-553.

BRIQUEL CHATONNET 2008 : Françoise BRIQUEL CHATONNET, « La religion comme enseignement : les écoles dans la tradition historique et culturelle de l'Église syro-orientale », *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, janvier-mars, p. 59-76.

BROCK 1973 : Sebastian P. BROCK, « Early Syrian Ascetism », *Numen* 20, p. 1-19.

BROCK 1978 : Sebastian BROCK, « John of Nḥel : an episode in early seventh-century monastic history », *Orientalia Lovaniensia Periodica* 9, p. 95-119.

BROCK 1979 : Sebastian BROCK, « The Fenqitho of the monastery of Mar Gabriel in Tur ʿAbdin », *Ostkirchliche Studien* 28, p. 168-182.

BROCK 1980-1981 : Sebastian BROCK, « Notes on some monasteries on mount Izla », *Abr Nahrain* 19, p. 1-19 ; réimpr. dans *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, London, 1984.

BROCK 1990 : Sebastian BROCK, « Syriac manuscripts copied on the Black Mountain, near Antioch », dans R. Schulz & M. Görg (éds), *Lingua Restituta Orientalis : Festgabe für Julius Assfalg* (*Aegypten und Altes Testament* 20), p. 59-67.

BROCK 1999-2000a : Sebastian BROCK, « Syriac writers from Beth Qatraye », *Aram* 11-12, p. 85-96.

BROCK 1999-2000b : Sebastian BROCK, « From Qatar to Tokyo, by way of Mar Saba : the translations of Isaac of Beth Qatraye (Isaac the Syrian) », *Aram* 11-12, p. 475-484.

BROCK 2001 : Sebastian BROCK, « Syriac into Greek at Mar Saba : the translation of Isaac the Syrian », dans J. Patrich (éd.), *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, Louvain (Orientalia Lovaniensia Analecta 98), p. 201-208.

BROCK 2003 : Sebastian BROCK, « Syriac on Sinai : the main connections », dans V. Ruggieri & L. Pieralli (éds), *Eukosmia : Studi miscellanei per il 75o di Vincenzo Poggi S.J.*, Soveria Mannelli, p. 103-117.

BROCK 2004a : Sebastian BROCK, « Without Mushe of Nisibis where would we be ? Some reflections on the transmission of Syriac literature », dans R. Ebied & H. Teule (éds), *Symposium Syriacum* VIII = *Journal of Eastern Christian Studies* 56, p. 15-24.

BROCK 2004b : Sebastian BROCK, « Crossing the boundaries : an ecumenical role played by Syriac monastic literature », dans M. Bielawski & D. Hombergen (éds), *Il monachesimo tra eredità e aperture atti del simposio « Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano » per il 500 anniversario dell'Istituto monastico di Sant'Anselmo, Roma, 28 maggio - 10 giugno 2002*, Roma (Studia Anselmiana 140), p. 221-238.

BROCK 2007a : Sebastian BROCK, « Early dated manuscripts of the Church of the East, 7th-13th centuries », *Journal of Assyrian Academic Studies* 21/2 [Festschrift J.F. Coakley], p. 8-34.

BROCK 2007b : Sebastian BROCK, « A Syriac intermediary for the Arabic Theology of Aristotle ? In search of a Chimera », dans C. D'ANCONA (éd.), *The Libraries of the Neoplatonists, Proceedings of the meeting of the European Science Foundation Network « Late Antiquity and Arabic Thought : patterns in the constitution of european culture », held in Strasbourg (12-14 Marzo 2004)*, Leiden (Philosophia Antiqua 107), p. 293-306.

BROCK & TAYLOR 2001 : Sebastian Brock & D. Taylor (éds), *The Hidden Pearl : the Heirs of the Ancient Aramaic Heritage* II, Roma, chap. 7, p. 43-262.

CALLOT & GATIER 2004 : Olivier CALLOT & Pierre-Louis GATIER, « Les stylites de l'Antiochène », dans B. Cabouret, P.-L. Gatier & C. Saliou (éds), *Antioche de Syrie. Histoire, images et traces de la ville antique, Lyon, 4-6 octobre 2001*, Lyon (*Topoi* Suppl. 5), p. 573-596.

CARRUTHERS 1990/2008 : Mary CARRUTHERS, *The Book of Memory : a Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge.

CAVALLO 2002 : Gulielmo CAVALLO, « ΠΟΛΙΣ ΓΡΑΜΜΑΤΩΝ : Livelli di istruzione e uso di libri negli ambienti monastici a Bysanzio », dans *Mélanges Gilbert Dagron. Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation byzantines* 14, Paris, p. 95-113.

CECHERELLI, FURLANI & SALMI 1959 : Carlo CECCHELLI, Giuseppe FURLANI & Mario SALMI, *The Rabbula Gospels*, Olten-Lausanne.

CHIALÀ 2005 : Sabino CHIALÀ, *Abramo di Kashkar e la sua comunità*, Magnano.

COLLINET 1925 : P. COLLINET, *Études historiques sur le droit de Justinien* II : *Histoire de l'École de droit de Beyrouth*, Paris.

DAGRON 1976 : Gilbert DAGRON, « Minorités ethniques et religieuses dans l'Orient byzantin à la fin du X^e^ et au XI^e^ siècle : l'immigration syrienne », *Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation byzantines* 6, p. 177-216.

DEBIÉ 2004 : Muriel DEBIÉ, « L'image d'Antioche chez les historiens syro-occidentaux », dans B. Cabouret, P.-L. Gatier & C. Saliou (éds), *Antioche de Syrie. Histoire, images et traces de la ville antique, Lyon, 4-6 octobre 2001*, Lyon (*Topoi* Supplément 5), p. 155-170.

DEBIÉ 2009 : Muriel DEBIÉ (éd.), *L'Historiographie syriaque*, Paris (Études syriaques 6).

DEBIÉ 2010 : Muriel DEBIÉ, « Writing History as "Histoires" : The Biographical Dimension of East-Syriac Historiography », dans A. Papaconstantinou en collaboration avec M. Debié & H. Kennedy (éds), *Writing "True Stories" : Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East*, Leiden (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 9), p. 43-75.

DESREUMAUX 2004 : Alain DESREUMAUX, « La paléographie des manuscrits syriaques et araméens melkites : le rôle d'Antioche », dans B. Cabouret, P.-L. Gatier & C. Saliou (éds), *Antioche de Syrie. Histoire, images et traces de la ville antique, Lyon, 4-6 octobre 2001*, Lyon (*Topoi* Supplément 5), p. 555-571.

DOLABANI 1994 : Yuhanna G. Ibrahim DOLABANI, *Catalogue of Syriac Manuscripts in St. Mark's Monastery by Mar Filoksinos Yohanna Dolabany*, Piscataway.

ELM 1994 : Suzanna ELM, *Virgins of God : The Making of Asceticism in Late Antiquity*, New York.

FIEY 1965-1968 : Jean Maurice FIEY, *Assyrie chrétienne. Contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du nord de l'Iraq*, 3 vols, Beyrouth.

GREENFIELD 2009 : Richard GREENFIELD, « Children in Byzantine Monasteries: Innocent Hearts or Vessels in the Harbor of the Devil? », dans A. Papaconstantinou & A.M. Talbot (éds), *Becoming Byzantine. Children and Childhood in Byzantium*, Washington (Dumbarton Oaks Byzantine Symposia and Colloquia), p. 253-282.

HADOT 1998 : Pierre HADOT, *Études de philosophie ancienne*, Paris.

HARRAK 1999 : Amir HARRAK, *The Chronicle of Zuqnin, Parts III and IV, A.D. 488-775*, Toronto (Mediaeval Sources in Translation 36).

HOFFMANN 2007 : Philippe HOFFMANN, « Les traditions philosophiques d'après le témoignage de la littérature néoplatonicienne des V^e^ et VI^e^ siècles », dans C. D'Ancona (éd.), *The Libraries of the Neoplatonists, Proceedings of the meeting of the European Science Foundation Network « Late Antiquity and Arabic Thought : patterns in the constitution of european culture »*, Leiden (Philosophia Antiqua 107), p. 135-154.

HUGONNARD-ROCHE 1997 : Henri HUGONNARD-ROCHE, « Note sur Sergius de Resh^c^aina, traducteur du grec en syriaque et commentateur d'Aristote, », dans G. Endress & R. Kruk (éds), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and sciences, dedicated to H.J. Drossaart Lulofs*, Leiden, p. 121-143.

HUGONNARD-ROCHE 2007 : Henri HUGONNARD-ROCHE, « Le corpus philosophique syriaque aux VI^e^-VII^e^ siècles », dans C. D'Ancona (éd.), *The Libraries of the Neoplatonists, Proceedings of the meeting of the European Science Foundation Network « Late Antiquity and Arabic Thought : Patterns in the Constitution of European Culture », held in Strasbourg (12-14 Marzo 2004)*, Leiden (Philosophia Antiqua 107), p. 279-292.

JULLIEN 2008a : Florence JULLIEN, « S'affirmer en s'opposant : les polémistes du Grand monastère (VI-VII^e^ siècle) », dans C. Jullien (éd.) *Controverses des chrétiens dans l'Iran sassanide*, Paris (Studia Iranica. Cahier 36), p. 29-40.

JULLIEN 2008b : F. JULLIEN, *Le monachisme en Perse. La réforme d'Abraham le Grand, Père des moines de l'Orient*, Louvain (CSCO 622, Subsidia 121).

JULLIEN 2009 : C. Jullien, « Recherches sur le *Livre de la chasteté* : contribution à la géographie historique de l'empire sassanide », dans R. Gyselen (éd.), *Sources pour*

l'histoire et la géographie du monde iranien (224-710), Bures-sur-Yvette (*Res Orientales* XVIII), p. 173-183.

KAUFHOLD 1995 : Hubert KAUFHOLD, « Notizen über das Moseskloster bei Nabk und das Juliankloster bei Qaryatein in Syrien », *Oriens Christianus* 79, p. 48-119.

KELLY 1975 : John N.D. KELLY, *Jerome: His Life, Writings, and Controversies*, London.

KOTSIFOU 2007 : Chrysis KOTSIFOU, « Books and book production in the monastic communities of Egypt », dans W.E. Klingshirn & L. Safran (éds), *The Early Christian Book*, Washington (CUA Studies in Early Christianity), p. 48-66.

KRUGER 1999 : Derek KRUGER, « Hagiography as an Ascetic Practice in the Early Christian East », *The Journal of Religion* 79/2, p. 216-232.

KRUISHEER 2008 : Dirk KRUISHEER, « A Bibliographical Clavis to the Works of Jacob of Edessa (revised and expanded) », dans B. ter Haar Romeny (éd.), *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*, Leiden (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 18), p. 282-283.

LEMERLE 1971 : Paul LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin*, Paris.

LEROY 1964 : Jules LEROY, *Les manuscrits syriaques à peintures*, Paris (Bibliothèque archéologique et historique LXXVII), p. 139-197.

LOOPTRA 2009: Jon LOOPTRA, « Patristic Selections In the "Masoretic" Handbooks of the Qarqapta Tradition », Dphi Catholic University of America.

MARROU 1975 ; Henri-Irénée MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, 7e éd., Paris.

MARTIN 2003 : Matthew J. MARTIN, « Athanasiana Syriaca and the Library of Dayr al-Suryan », *Ancient Near Eastern Studies* 40, p. 225-234.

MARTIN 1869 : Jean Pierre Paulin MARTIN, « Tradition Karkaphienne, ou la massore chez les Syriens », *Journal asiatique* 14. Sér. 6, p. 245-379.

MARTIN 1875 : Jean Pierre Paulin MARTIN, « Histoire de la ponctuation ou de la Massore chez les Syriens », *Journal asiatique* 5. Sér. 7, p. 81-208.

MCVEY 1999 : Kathleen E. MCVEY, « Were the earliest Madrashe songs or recitations? », dans G.J. Reinink & A.C. Klugkist (éds), *After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J.W.Drijvers*, Leuven (Orientalia Lovaniensia Analecta 89), p. 185-199.

MUNDELL MANGO 1982 : Marlia MUNDELL MANGO, « Patrons and scribes indicated in Syriac Manuscripts, 411 to 800 AD », *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 32/4, p. 3-12.

MUNDELL MANGO 1983 : Marlia MUNDELL MANGO, « Where was Beth Zagba? », *Harvard Ukrainian Studies* 7, p. 405-430.

MUNDELL MANGO 1991 : Marlia MUNDELL MANGO, « The production of Syriac manuscripts 400-700 AD », dans G. Cavallo, G. de Gregorio & M. Maniaci (éds.), *Scritture, libri et testi nelle aree provinciali di Bizancio, Atti del Seminario di Erice (18-25 settembre 1988)*, Spoleto, p. 161-179.

MUNDELL MANGO 2008 : Marlia MUNDELL MANGO, « The Rabbula Gospels and other manuscripts produced in the Late Antique Levant », dans M. BERNABÒ (éd.) *Il Tetravangelo di Rabbula. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 1.56. L'illustrazione del Nuovo Testamento nella Siria del VI secolo*, Roma, p. 113-133.

MURRE VAN DEN BERG 2006 : Helen MURRE VAN DEN BERG, « "Weak scribe", Scribes in the Church of the East in the Ottoman Period », *Journal of Eastern Christian Studies* 58/1-2, p. 9-26.

NAU 1907 : François NAU, « Appendice : Fragments sur le monastère de Qenneshre », *Actes du XIVe congrès international des orientalistes* II, p. 76-135.

PAÏKOVA & MARSHAK 1976 : A. V. PAÏKOVA & B. I. MARSHAK, « Sirijskaja nadpis' iz Pendjikenta [Une inscription syriaque de Penkjikent] », *Kratkie Coobscenija* 147.

Slavjano-russkie drevnosti [Brèves Communications 147. Antiquités slavo-russes (Académie des Sciences SSSR)], Moskow, p. 34-38.

PALMER 1990 : Andrew PALMER, *Monk & Mason on the Tigris Frontier*, Cambridge.

PEÑA, CASTELLANA & FERNANDEZ 1975 : Ignace PEÑA, Pascal CASTELLANA & Romuald FERNANDEZ, *Les stylites syriens*, Milano (Studium Biblicum Franciscanum Collectio Minor 16).

PEÑA, CASTELLANA & FERNANDEZ 1980 : Ignace PEÑA, Pascal CASTELLANA & Romuald FERNANDEZ, *Les reclus syriens*, Milano (Studium Biblicum Franciscanum Collectio Minor 23).

RAPP 1997: Claudia RAPP, « Ritual brotherhood in Byzantium », *Traditio* 52, p. 285-326.

RUGGIERI 1992 : V. RUGGIERI, « Il "Grande Monastero" di Tellʿada », *Orientalia Christiana Periodica* 58, p. 157-184.

SCHER 1906 : Addaï SCHER, « Analyse de l'histoire du couvent de Sabrisho de Beit Qoqa », *Revue de l'Orient Chrétien* 11, p. 182-197.

TANNOUS 2010 : Jack TANNOUS, « Syria Between Byzantium and Islam : Making Incommensurables Speak », Ph.D., Université de Princeton.

TAYLOR 1998 : David G.K. TAYLOR, « The Manuscript Tradition of Daniel of Salah's Psalm Commentary », *Orientalia Christiana Analecta* 256, Roma, p. 61-69.

TAYLOR 2007 : « Les Pères cappadociens dans la tradition syriaque », dans A. Schmidt & D. Gonnet (éds.), *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*, Paris (Études syriaques 4), p. 43-61.

TCHALENKO 1958 : Georges TCHALENKO, *Villages antiques de la Syrie du Nord. Le massif du Bélus à l'époque romaine* III, Paris.

VAILHÉ 1898-1899 : S. VAILHÉ, « Les écrivains de Mar Saba », *Échos d'Orient* II, p. 1-11 ; p. 33-47.

VÖÖBUS 1951 : Arthur VÖÖBUS, *Studies in the History of the Gospel Text in Syriac*, Louvain (CSCO 128, Subsidia 3).

VÖÖBUS 1960a : Arthur VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents regarding legislation relative to Syrian Asceticism*, Stockholm (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 11).

VÖÖBUS 1960b : Arthur VÖÖBUS, *History of Ascetism in the Syrian Orient* I, Louvain (CSCO 197, Subsidia 17).

VÖÖBUS 1976 : Arthur VÖÖBUS, *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, II, Louvain (CSCO 375, Script. Syr. 163 T ; CSCO 376, Script. Syr. 164 V).

WALKER 2010 : Joël WALKER, « A Saint and his Biographer in Late Antique Iraq : the History of St George of Izla (†614) by Babai the Great » , dans A. Papaconstantinou *et alii* (éds), *Writing "True Stories": Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East*, Leiden (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 9), p. 31-41.

WATT 1993 : John WATT, « Grammar, Rhetoric, and the *Enkyklios Paideia* in Syriac », *ZDMG* 143, p. 45–71.

WATTS 2006 : Edward J. WATTS, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley – Los Angeles – London (The Transformation of the Classical Heritage 40).

WILSON 1967 : Nigel G. WILSON, « The Libraries of the Byzantine World », *Greek, Roman and Byzantine Studies* 8/1, p. 53-80.

WRIGHT 1973 : David H. WRIGHT, « The Date and Arrangement of the Illustrations in the Rabbula Gospels », *Dumbarton Oaks Papers* 27, p. 197-208.

WRIGHT 1872 : William WRIGHT, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired since the Year 1838*, 3 vols, London.

ZOTENBERG 1874: Hermann ZOTENBERG, *Manuscrits orientaux. Catalogue des manuscrits syriaques et sabéens (mandaïtes) de la Bibliothèque Nationale*, Paris.

La montagne aux LXX monastères : la géographie monastique du Ṭur ᶜAbdin

Andrew Palmer
Universités de Manchester, de Nijmegen et de Münster
Angleterre, Pays-Bas et Allemagne

« La fin est venue pour les chrétiens. En Syrie et en Mésopotamie, le christianisme est à présent éteint. L'islam est victorieux dans le monde entier »[1]. Ces mots ont été écrits en 1451[2], deux ans avant la chute de Constantinople, par un évêque syro-orthodoxe. Mais le christianisme proche-oriental s'est montré étonnamment tenace. La prophétie de Dalrymple des « deux derniers moines » du monastère de Ṣālaḥ s'est montrée erronée : Ṣālaḥ a accueilli un nouveau moine et les bâtiments ont été rénovés et agrandis[3]. Durant ces 1600 dernières années, la vie religieuse s'est remise des épreuves ; plus d'une abbaye ruinée a été obstinément reconstruite[4].

1. Barṣawm 2008, vol. 3, p. 306sqq. Nous citerons les catalogues de manuscrits de Barṣawm sous forme abrégée. La référence pour cette note est : B3.306sqq.
2. Les Syriens ont utilisé jusqu'il y a peu l'ère séleucide, qui commence au 1er octobre 312 avant J.-C. La date en B3.306sqq est : A[nno] G[raecorum] 1762, qui débute au 1er octobre 1450. Je donne la date de 1451 ; cela inclut les trois derniers mois de 1450, mais exclut les trois derniers de 1451.
3. Dalrymple 1997, entre les p. 86 et 87.
4. La transcription des termes est simplifiée en ignorant les semi-voyelles et les aspirations ; ainsi : Nṣibin dans le tableau, au lieu de Neṣivin ou (syro-oriental) Neṣiwin, et ailleurs Nisibe. Les noms descriptifs comme « le monastère du Safran » (ar. *dayr al-zaᶜfarān* ; syr. *dayro d-kurkmo*) sont donnés en traduction. « M. » (litt. « mon Seigneur ») signifie à la fois *mār(y)* [syro-oriental] et *mōr(y)* [syro-occidental], « Mart » (« ma dame ») pour *mārt(y)* et *mōrt(y)*. « K. Zē » est mis pour « Kpar Zē », c'est-à-dire « le village de Zē ». « R. » signifie « Rabban ». Pour les noms de la tradition syro-orientale, nous avons choisi une vocalisation syro-occidentale. Les graphies toponymiques sont celles qu'a choisies l'auteur (ndle).

Le monachisme syriaque, F. Jullien (éd.), Paris, 2010 (Études syriaques 7), p. 169-259.

Ce travail propose une réflexion sur la géographie monastique du Ṭur ᶜAbdin et sur la cartographie des principaux monastères de la région, de l'Antiquité tardive à nos jours, à partir des données archéologiques, chronographiques, plus largement littéraires mais aussi provenant des manuscrits. Des informations fiables sur la géographie monastique peuvent être glanées dans certaines *Vies* de saints hommes de la région [5], dans les chroniques syriaques et dans des colophons de manuscrits. Barṣawm (2008) est de loin la source la plus importante, quoiqu'il faut aussi ajouter d'autres colophons [6]. Barṣawm était un patriarche de l'Église syriaque orthodoxe qui collectionnait au début du XXᵉ siècle les colophons de collections de manuscrits par la suite dispersés ou détériorés. Ses recherches viennent d'être publiées. Elles nous donnent un aperçu sur la vie interne des monastères et même sur ce qui se passait dans l'esprit d'un reclus. Les colophons ne sont nullement légendaires, comme parfois les *Vie* des saints, et n'exagèrent presque jamais (exception faite pour les panégyriques et les stéréotypes d'autres groupes sociaux). Ils sont sélectifs, bien sûr, mais moins que les inscriptions, parce que l'espace ne leur manque pas. Sans l'aide des colophons, il est difficile de se représenter cette vie interne au sein d'édifices connus par l'archéologie, et les relations qu'un monastère pouvait entretenir avec un autre monastère ou un village voisin [7].

Les œuvres de Hoffmann, Socin et Parry sont toujours utiles [8]. Les études les plus importantes que j'ai pu consulter sont celles de Dolabani, Barṣawm, Göyünç, Fiey, Brock, Wiessner, Bell, Anschütz [9], Palmer et

5. Les *Vies* de M. Yaᶜqub, évêque de Nisibe dans la première moitié du IVᵉ siècle, et du diacre M. Afrem (précisément le célèbre s. Éphrem le Syrien) prétendent que le premier fut appelé à l'épiscopat depuis son ermitage du Mont Izlo et fonda à Nisibe un couvent pour moniales qui devait être célèbre après lui ; le second se retira également longtemps dans la montagne, quoique son ermitage était à l'ouest de la ville. Cela n'est pas impossible, mais ces textes n'inspirent pas grande confiance et peuvent bien être anachroniques : les Fils et Filles du Pacte semblent avoir vécu une vie ascétique non isolée, attachée à l'église cathédrale de la ville.

6. WRIGHT 1838, ZOTENBERG 1894 et BRIQUEL CHATONNET 1997. Voir en appendice mon index des références datées dans Barṣawm aux monastères de cette enquête.

7. Je remercie Florence Jullien et Garth Fowden de leurs multiples suggestions pour l'amélioration de cet article. Je me suis obstiné à retenir des formes araméennes pures des toponymes, mieux connus en français sous une forme différente, tel « Mardin », au lieu de « Merdo ».

8. HOFFMANN 1880, SOCIN 1881 et PARRY 1895.

9. Anschütz reste incontournable car ses recherches se fondent sur une enquête de terrain ; mais elle semble parfois mal comprendre ses informateurs. Elle a aussi beaucoup lu et donne des références qui seraient perdues par ailleurs.

Erpolat [10]. Je rassemblerai les faits relatifs à chaque monastère, en les signalant par un chiffre romain pour indiquer leur rattachement à l'un de mes cinq thèmes (voir la liste ci-dessous) ; je rassemblerai tous ces éléments en conclusion, ordonnant les événements relatifs à chacun et donnant brièvement leur signification, et commencerai ainsi à esquisser mon sujet :

I- Questions de territoires - fluctuation de la frontière entre Syriens de l'Est et de l'Ouest ;

II- Relations - à la fois entre monastères et avec les villages voisins ;

III- Les moniales - dans quelle mesure elles ressemblent aux « Filles du Pacte » ;

IV- Les évêques - pourquoi trouve-t-on si souvent des évêques syro-orthodoxes dans des monastères ou des ermitages ;

V- Les reclus - comment comprendre les pratiques d'emprisonnement volontaire et le stylitisme.

Les limites du Ṭur ʿAbdin commencent (du sud vers le nord et d'est en ouest) « depuis les montagnes d'Izlo [11] jusqu'à Arzon [12], et de Penek [13] aux forteresses de Ṣawro et Merdo [14] ». Nous regarderons même au-delà de ce que Streck appelle « le Grand Ṭur ʿAbdin », mais la topographie à l'ouest du monastère du Safran et au nord du Deqlat (Tigre) ne peut pas encore être clarifiée sans nouvelles recherches sur le terrain. Un atlas historique précis de notre secteur reste un *desideratum*. En attendant, je me réfère à six sources cartographiques :

- S : carte de H. Kiepert publiée par Socin en 1881 ;
- P : carte dessinée par A. Andrus et publiée dans Parry en 1895 ;

10. DOLABANI 1959 et 1973, BARṢAWM 1958, 1964 et 1969, GÖYÜNÇ 1972, FIEY 1977, BROCK 1979 et 1981, WIESSNER 1982, BELL 1982, ANSCHÜTZ 1984, PALMER 1987 et 1990a, et ERPOLAT 2007. Pour les traditions orales (d'inégale fiabilité) concernant le passé récent, le lecteur se reportera à AYDIN 1988. PALMER 1990a utilise KRÜGER 1938, mais je n'ai pas pu consulter cet ouvrage depuis (les références à cette publication sont prises de BELL 1982). SINCLAIR 1989, KESER 2002, JOHNSON 2004 et MANER 2006 doivent aussi être consultés.

11. Izlo est plus souvent utilisé par les auteurs syriaques pour désigner l'escarpement sud incluant le plus haut sommet et Be Diyupē juste en contrebas, Be Gawgal renvoie au plus haut sommet et à tout ce qui s'étend à l'est.

12. Arzon = Arzun = Arzan et sa région, l'ancienne Arzanène, région délimitée par la rivière de Batman à l'ouest, la rivière de Bohtan à l'est et le Tigre au sud.

13. Par Penek, l'auteur désigne le Be Qardu, ou l'ancienne Cordouène, entre le Bohtan et le Tigre.

14. BARṢAWM 1964, p. 16, reprenant la *Vie de Yuḥannon d-Kponē*.

- R : carte de l'armée allemande de 1918 publiée par Radner en 2006 [15] ;
- D : cartes de Dillemann 1962, relief général avec nuances de gris [16] ;
- A : carte dessinée par H. Schultchen en 1976 et publiée par Anschütz en 1984 ;
- T : carte de Wiessner (1982, I, fig. 1), mentionnant des noms turcs, utilisée conjointement avec des photographies satellites disponibles sur Google avec superposition de nouveaux noms turcs.

Le tableau en annexe fournit les toponymes en syriaque comme retranscrits ici, avec les noms correspondants dans A et T ; la quatrième colonne donne le ou les monastères des environs, ainsi que d'autres informations lorsqu'il n'y a aucun monastère voisin.

Carsten Niebuhr affirmait en 1766 qu'il y avait eu jadis 70 monastères au Ṭur ʿAbdin [17]. Nous en localiserons autant que possible, et, ce faisant, enrichirons nos connaissances sur les coutumes et le développement historique de cet étrange mode de vie. Sont incluses les églises où vécurent des moines ou des moniales. La région sera examinée dans l'ordre suivant (voir cartes 1-4) :

(a) Nisibe (l'ancienne Nisibis) : au moins 3 monastères, tous connus à partir d'un texte [18] ;

(b) le Mont Izlo [anc. Gaugalion / Izala] : 5 monastères (carte 2) ;

(c) le monastère du Safran [Deyrulzafaran] : 4 monastères, 3 ermitages (carte 3) ;

(d) Merdo (Mardin) : 9 monastères, 1 ermitage ;

(e) Qellet, dans la région de Ṣawro [19] : 4 monastères, 1 ermitage ;

(f) Ḥesno d-Kipo [anc. Cefa] et l'Arzanène (incluant Sʿerd) : 8 monastères, 2 ermitages ;

(g) le nord-est du Ṭur ʿAbdin [20] : 9 monastères, 4 églises, 1 ermitage ;

15. RADNER 2006, p. 279, fig. 2 : détail de la carte 3b de *Kriegskarte des Deutschen Heeres von Mesopotamien* 1918.
16. DILLEMANN 1962 donne des chiffres romains à ses cartes ; je les citerai avec un « D » : ainsi sa fig. XVIII correspond à mon D18.
17. SOCIN 1881, p. 240. GÖYÜNÇ 1972, p. 142, dit qu'il y avait autrefois jusqu'à 80 monastères dans le Ṭur ʿAbdin.
18. Le tableau montre qu'il y existe de nombreux toponymes suggérant l'existence de vestiges d'établissements monastiques ; si un texte peut trahir l'existence de trois monastères, combien ont disparu sans laisser de traces ?
19. GÖYÜNÇ 1972, p. 148 : au XVI[e] siècle, le district du Ṭur ne comprenait ni Merdo (Mardin) ni Ṣawro. SOCIN 1881, p. 238, renvoie à l'autorité de Černik pour affirmer que la frontière occidentale s'étendait sur le Wadi Zuarēk (le Savur Çayı?) et que les pentes occidentales du Mont Qoros étaient incluses.
20. Le Ṭur ʿAbdin ne comprenait pas Ḥesno d-Kipo que Constance II érigea dans les années 350, en en faisant la capitale de l'Arzanène. Après que cette région

(h) le centre septentrional du Ṭur ᶜAbdin : 5 monastères, 5 ermitages ;
(i) Midyat (Medyad) et et K. Šamaᶜ : 4 monastères, 1 église ;
(j) le monastère de Qartmin et ses filiales : 6 monastères, 2 ermitages et 1 église (cartes 2 et 4) ;
(k) à l'est du défilé de Kibak : 4 monastères, 1 ermitage ;
(l) Be Gawgal et Be Rišē : 5 monastères, 1 ermitage (carte 4) ;
(m) la vallée du Mošok [21] : 4 monastères, 1 église.

En tout, cela fait au moins 70 monastères, 17 ermitages et 7 églises où moines et moniales ont résidé ; l'évaluation de l'informateur de Niebuhr n'était pas si approximative. Un regard sur les toponymes du tableau (annexe) commençant par Dēr- ou Dir- convaincra peut-être le sceptique endurci : la plupart des « Dēr » n'ont aucune histoire et ne sont qu'un nom. Pourtant, « Dēr » ne renvoie pas forcément à un ancien monastère (« Dēr Baskis » près d'ᶜArobon, par exemple, a une église de type paroissial [22]).

Un mot d'avertissement : la plupart de nos sources n'offrent qu'une vue partielle. Par exemple, les syro-orientaux, qui furent sans doute présents dans notre secteur, sont d'ordinaire connus par ce qu'en disent leurs frères, les syro-orthodoxes [23]. Les auteurs mentionnent rarement les musulmans, moins encore les yézidis, qu'ils appellent « les païens », ou les juifs. C'est seulement au XVIᵉ siècle, grâce aux registres fiscaux ottomans, que nous obtenons quelques chiffres sur la population de Ḥesno d-Kipo et du Ṭur ᶜAbdin [24].

transtigritane fut cédée aux Perses en 363, Ḥesno resta capitale de cette partie du massif calcaire septentrional qui draine la partie nord dans le Deqlat : PALMER 1990a, p. XXII. Pour le milieu du XVᵉ siècle, la liste des villages chrétiens soumis au seigneur de Ḥesno d-Kipo n'est pas complète dans *Addaï* : « Eṣtarko, Zāz, Elin, Ḥāḥ, Ṣālaḥ, Botē, Kapro, K. Šāmaᶜ et toute la terre de Ḥesno » (p. 10) ; mais l'inclusion de K. Šāmaᶜ suggère que, de tout le Ṭur ᶜAbdin chrétien, seul Be Rišē (« Région montagneuse ») relevait de Haitam.

21. Appelé également « Mušok » ; prononciation syro-orientale « Mašak » dans BROCK 1981, p. 12-14 (*Vie d'Abba Salloro*).

22. WIESSNER 1982, II, p. 155 fig. 17.

23. Un exemple : le ms. Paris syr. 184 de la BnF fut rédigé en 1430 par un scribe syro-oriental dont le village d'origine était K. Borān (ZOTENBERG 1894). Si Kerburan était une implantation syro-orientale – elle se trouve près de Çēlik, où Shiel pénétra le Ṭur ᶜAbdin depuis le Be Qardu en 1836 : SHIEL 1838, p. 81, cité par SOCIN 1881, p. 240 ; cela expliquerait pourquoi elle est rarement citée dans les sources syro-occidentales les plus anciennes.

24. GÖYÜNÇ 1972, basé sur les registres de taxes de 1518, 1526 et 1540 du *Başvekâlet Arşivi*, Istanbul, et sur ceux de 1564 et de 1566-1574 du *Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi*, Ankara. Les éléments consultés par ce chercheur n'incluent pas la

À Hısnı-Keyfa, qui avait toutes les apparences d'une ville musulmane, il y avait ainsi 4 mosquées du vendredi, 30 petites mosquées et 11 *zāviyes* (monastères derviches), alors qu'il n'y avait que 519 familles musulmanes pour 787 familles chrétiennes et 20 familles juives. Dans le *nāhiye* du Ṭur, il y avait, en 1566-1574, 16 villages chrétiens, dont le plus important était Midyād (Medyad, où vivaient également des musulmans), Zāz, Bāti (Botē), ᶜArdnas (ᶜUrdnus), Ḥabāb (avec aussi des musulmans), ᶜAynwerd (ᶜAyn Wardo), Ṣālaḥ et Enḥil (Be Naḥlē) ; il est vrai qu'il y avait 28 villages musulmans (10 d'entre eux appartenant à la tribu *Kanki*[25]) mais ceux-ci n'étaient pas si peuplés. Le nombre des familles chrétiennes dans ce district était de 1888, contre 829 familles musulmanes – bien qu'en incluant la population nomade (999 *Šaqāqi*, 289 *Čalki*[26], 400 *Ašti*), le total des familles musulmanes s'élevât à 2517[27]. Sur le demi-siècle couvert par les registres, la population a doublé, et pareillement le revenu qui formait le septième de la production agricole, consistant en blé, orge, raisins et miel. Dans les implantations mixtes de Medyad et Ḥbob et à Alkin, le plus gros village musulman [A : Aliken Hr. (?) entre Ḥbob et

partie du district du Ṭur, à l'est du défilé de Kibak, qui relève de la province de Cizre (Gozarto d-Qardu).

25. En 1518, la tribu *Mohallemi* est aussi mentionnée. BARṢAWM 1964, p. 167sqq, comporte un récit inédit de l'histoire de cette tribu. Il dit d'abord que le territoire *muḥallamoyē* (dont la population est estimée à 14-15 000 âmes) est au sud du Ṭur ᶜAbdin, puis il poursuit en énumérant les villages au nord (K. Gawzo) et à l'est (ᶜAyn Kap), n'allant pas plus loin que K. Šāmaᶜ au sud. Il dit ensuite que leur apostasie du christianisme et leur conversion à l'islam survint « autour de l'année 1609 » (en 1583), incluant alors Ṣawro et Ahmedi à l'extrême ouest. Suit enfin un paragraphe qui semble destiné à démontrer que l'autorité musulmane autour de 1600 pouvait être oppressive, ce qui expliquerait les conversions en masse ; et il écarte comme sans fondement la rumeur selon laquelle leur apostasie aurait été suscitée par une excommunication générale et hâtive prononcée par le patriarche Ismaᶜil après le schisme de 1364 du fait qu'ils auraient rompu le jeûne de carême en un temps de famine. Il achève avec quelques données éparses, la dernière étant le témoignage d'Anciens selon lequel l'islamisation de cette contrée serait à dater tout au plus de 300 ans avant son époque. Son intention semble avoir été de disculper son lointain prédécesseur, le patriarche syro-orthodoxe d'Antioche. Mais *Addaï*, p. 18 par exemple, souligne qu'au XVᵉ siècle, les *Muḥallamoyē* étaient déjà ennemis des chrétiens. À noter cependant qu'en 1700 le seigneur Aḥmed des *Muḥallamoyē* racheta des familles chrétiennes captives aux Kurdes et les ramena de K. Gawzo à leur village Bᴇ Manᶜēm (WRIGHT 1870, p. 880b). Pour les villages des *Muḥallamoyē*, voir ANSCHÜTZ 1984, p. 122-128, p. 153.

26. Il s'agit du nom par lequel les yézidis sont connus des chrétiens du Ṭur ᶜAbdin : SOCIN 1881, p. 241, n. 1.

27. Je laisse de côté les célibataires ; les familles suffisent déjà à montrer quel groupe était majoritaire.

Arbo], il y avait des industries de teinture (*bōyā-ḫāne*), produisant également des textiles, probablement grâce à une collaboration entre chrétiens et musulmans comme dans les villages chrétiens de la province de Merdo [28]. La proportion de chrétiens par rapport aux musulmans fut probablement stable jusqu'au XIX^e^ siècle ; au XX^e^ siècle, leur nombre a été réduit à un petit reste sur la montagne [29]. Malgré cela, avec l'assistance d'une diaspora mondiale, un petit nombre de monastères a prospéré dernièrement [30] ; mais le plus important d'entre eux, M.-Gabriel, qui comporte une école scholastique soutenue par un couvent de moniales (III) et un évêque résident (IV) est, au moment où nous écrivons, menacé de perdre de nombreux ares au profit des villages voisins de Qartmin et Zinol et de la Commission de sylviculture turque.

Les monastères de la ville de Nisibe (a) dans l'Antiquité tardive

(a1) Le monastère des Perses et, plus tard, de M.-Eliša^{c}, à l'extérieur de la Porte orientale ;

(a2) Le couvent de Mart-Fébronie à l'intérieur de la Porte orientale ;

(a3) Le monastère de M.-Dimeṭ, probablement de l'autre côté de la rue du précédent.

On rapporte que le légendaire apôtre Mār Māri aurait fondé des monastères à Nisibe avant d'aller à Arzon, voyage qui devait le conduire directement à travers le Ṭur ^{c}Abdin, bien que l'auteur syro-oriental tardif de ses *Actes*, dont l'imagination s'est arrêtée à la frontière romaine (un anachronisme), ne l'ait pas signalé [31]. Les noms du saint évêque de Nisibe, Jacques, dans la première moitié du IV^e^ siècle, de son disciple, le diacre Éphrem et surtout de M.-Awgin et de ses soixante-dix disciples [32], sont associés par la tradition aux débuts du monachisme. Plus précisément, Narsaï, le grand poète syriaque du V^e^ siècle, était moine au monastère des

28. GÖYÜNÇ 1972.

29. ANSCHÜTZ 1984.

30. Le monastère du Safran, l'abbaye de Qartmin (« M. Gabriel »), M.-Abrohom à Medyad, M.-Malkē, M.-Ya^{c}qub à Ṣālaḥ et l'église de Marie Mère de Dieu à Ḥāḥ, considérée comme un monastère.

31. *Actes M. Māri*, §7, p. 22sq. Il confia l'évangélisation de Qardu (l'ancienne Cordouène) à un disciple et sans doute voyagea-t-il avec lui jusqu'à Penek, puisque lui-même alla évangéliser le Be Zabdaï à l'est de ^{c}Arobon, le Be ^{c}Ar(o)boyē, et la plaine en contrebas de la forteresse du Ṭur ^{c}Abdin : *Actes M. Māri*, §§ 7-8, p. 23sq.

32. Parmi eux, Salloro, qui vécut au VII^e^ siècle, et d'autres encore qui vécurent après l'époque d'Awgin.

Perses (**a1**) dans la partie orientale de Nisibe[33]. Jusqu'à la reconquête byzantine puis la conquête arabe, qui mirent fin à l'autorité perse, il n'y avait pas d'établissement syro-orthodoxe à Nisibe ; mais une fois les Arabes au pouvoir, et probablement même pendant la brève occupation perse et la reconquête byzantine du début du VII^e^ siècle, les syro-orthodoxes commencèrent à empiéter sur la métropole « nestorienne ». Le monastère de Narsaï dut être démoli durant les guerres perses, ou par les Arabes lorsqu'ils assiégèrent la ville en 640[34].

Une lettre du. catholicos-patriarche syro-oriental de Séleucie-Ctésiphon Išoᶜyahb III (649-659) aux autorités de la communauté syro-orientale de Nisibe nous apprend que « les hérétiques » (*i.e.* les syro-orthodoxes) avaient récemment[35] érigé un « sanctuaire païen » [syr. *prākā*] « près de la porte » de Nisibe, que ses ouailles avaient déjà endommagé plus d'une fois. Cependant, depuis peu, leur négligence ou leur complicité avaient permis à « l'ennemi » d'ériger ce que le patriarche estime être un symbole de fertilité – sans doute en fait un pilier de stylite dans le nouveau monastère syro-orthodoxe (**a1**), sur le site du monastère des Perses, à l'extérieur de la porte orientale. Voici les termes de cet ecclésiastique trop zélé, dans ma traduction :

> « Réveillez-vous, frères, réveillez-vous encore une fois ! Revêtez la force du Seigneur ! Stimulez la colère de votre zèle contre les démons blasphémateurs, qui ne sont pas découragés par une défaite ordinaire ! Démolissez la construction de la jalousie [de Satan] [et extirpez-la] du territoire de votre juridiction ! Anéantissez le signe impur [syr. *ātāṭanptā*] de cette sainte région ! Conservez la liberté de votre foi dans la pureté par-dessus toute pollution de mauvaise association avec ces malfaisants scélérats ! Assurez-vous que vous êtes [pleinement] conscients de ce que vous [devez sûrement] connaître, (à savoir) que les démons païens et les autres (les juifs ?) sont loin d'être aussi mauvais que ces démons hérétiques d'aujourd'hui quand ils en viennent à corrompre les âmes qui confessent avec droiture les mystères de notre Sauveur. Que les hérétiques obtiennent tant de succès dans leurs entreprises mauvaises est imputable à deux stratégies : ils semblent chrétiens

33. FIEY 1977, p. 41.

34. FIEY 1977, p. 64. Pour le siège arabe de Nisibe, voir la *Vie de Theoduṭē*, p. 122. Voir désormais PALMER 2010b ; DOLABANI 1959, p. 122.

35. *Išoᶜyahb*, 3.4 au clergé de Nisibe, p. 225-228 (trad. p. 164-166), fait remarquer en ce qui concerne le même établissement syro-occidental qu'« il est plus facile de déraciner un mal si on l'arrache quand il vient d'être planté ».

> par leur vêtement, leur nom, leurs paroles et leurs symboles ; et par cette similitude extérieure, il leur est facile de verser le poison de leurs blasphèmes dans les âmes d'hommes simples. [...] Ainsi donc, rejetez-les de l'arène, comme les professionnels que vous êtes ! Jetez ces démons blasphémateurs hors du territoire de votre cité ! Nettoyez la terre sainte sur laquelle vous vivez de la pollution de leurs méfaits ! »[36]

Il semble que la population de Nisibe ait été prompte à répondre à l'appel à la violence de leur patriarche[37] puisqu'à la fin du VII^e^ siècle ou au début du VIII^e^, M. Šem^c^un d-zaytē (Siméon des Olives) relève le monastère en ruine et y érige un autre pilier comme nous le lisons dans l'hagiographie composée par Ayyub de Ḥabsenus[38] :

> « Il acheta [*s.e.* au gouverneur perse de Nisibe][39] une ruine antique à l'extérieur de la porte orientale de Nisibe, où se trouvait un beau et splendide monastère (**a1**). Il l'orna de toutes sortes de bâtiments majestueux avec beaucoup d'agréments et y érigea un pilier, large et haut, pour des reclus. Ce beau monastère n'a pas son pareil dans le monde entier. Au sud, il construisit une grande et impressionnante auberge sans pareil dans la cité ou ailleurs pour que des voyageurs et des marchands puissent y séjourner. Pour ce monastère, il acheta cinq meules et trois vergers dotés de beaux arbres fruitiers. À l'intérieur de la porte orientale de la ville, il acheta de nombreux lopins de terre et d'anciennes ruines pour un monastère (dédié à) Mart-Fébronie la martyre, qui avait été exécutée à Nisibe. Il construisit aussi une grande et belle église sous le vocable de Mart-Maryam-Mère-de-Dieu. [...] À Nisibe, à la porte orientale, sur le site de l'ancienne église de Mart-Fébronie que

36. *Išoʿyahb*, 3.3, p. 223, l. 8-23 (texte) ; p. 162, l. 2-16 (trad. lat.) et p. 225, l. 9-12 (texte) ; p. 163, l. 19-21 (trad. lat.). Pour la référence à un lieu saint non chrétien [syr. *prākā*] en dehors des portes de la ville, voir p. 222, l. 2.

37. Cela expliquerait pourquoi les syro-orthodoxes n'ont que deux évêques de Nisibe au VII^e^ siècle, l'un (Abrohom) contemporain de la reconquête byzantine, et l'autre (Épiphanius) de la conquête arabe. *Michel le Syrien*, III, p. 449, p. 501 ; *Vie de Gabriel*, p. 87, avec PALMER 1990a, p. 156-158 qui donne foi à la liste fournie par la *Vie de Gabriel* en dépit des doutes de NAU 1907, p. 29, tout en datant la mort de Gabriel ainsi que le *floruit* de l'évêque Épiphanius de Nisibe de 648.

38. *Vie de Šemʿun d-zaytē*, p. 133sqq (BROCK 1979, p. 176sq), traduite ici à partir du Merdo syr. Orth. 8259.

39. Ayyub transfère ici Šemʿun († 734) à l'époque perse – ce qui indique sans doute qu'il attribue à l'objet de son panégyrique non seulement la restitution des œuvres de ses prédécesseurs, mais l'élaboration même de ses œuvres.

> M. Šemʿun (Siméon des Olives) avait achetée, comme nous l'avons dit plus haut, il bâtit aussi une grande église sous le vocable du martyr M. Théodoros [...] Mais la première fut démolie par les nestoriens, puis ruinée par un tremblement de terre[40], de sorte qu'il la reconstruisit pour la troisième fois avec de grandes pierres taillées et du mortier[41]. [...] Et le même M. Šemʿun rénova le monastère [lire : église ?] de la-Mère-de-Dieu et le monastère de la martyre Mart Fébronie (**a2**), à l'ouest de l'église [de M.-Théodoros] qu'il avait construite, y plaça des religieuses et des Filles du Pacte et leur donna une règle (III)[42]. Il construisit également le monastère de M.-Dimeṭ[43] (**a3**) au sud-ouest de l'église [...] et pour ces trois splendides monastères qu'il édifia il acheta des magasins, des entrepôts et des maisons pour pourvoir à leurs besoins. [...] Il bâtit un grand moulin au nord-est de l'église de M.-Théodoros, édifiée par lui, et un mur de clôture avec une tour, et il rattacha ce mur au mur extérieur de la ville avec une porte donnant accès à la ville ; on l'appelle le moulin de Siméon des Olives jusqu'à ce jour. Il dota l'abbaye de Qartmin de ce moulin. Il acheta de beaux établissements de bain et en dota le monastère de M.-Eliša[ʿ] (**a1**), construit par lui. Il décréta que tout l'excédent des profits des monastères et de l'église de M.-Théodoros qu'il avait construite devrait revenir à l'abbaye de Qartmin. »[44]

Ainsi, la violence sectaire était toujours à l'ordre du jour autour de 700. Yubinianos le stylite, qui succéda à Siméon comme directeur de toutes ces fondations lorsqu'il devint évêque de Harran cette année-là, avait été reclus dans la tour du monastère de M.-Eliša[ʿ], le « symbole d'impureté » pour lequel Išoʿyahb avait montré un dégoût si ostensible ;

40. En 717, un violent tremblement de terre laissa en ruine un grand nombre de constructions : HONIGMANN [& BOSWORTH] 1993, col. 984, renvoyant à al-Ḫwārizmi. FIEY 1977, p. 74.

41. C'était en 707 de notre ère, selon la *Chronique 819*, p. 14 (traduction anglaise de PALMER 1993, p. 79) : « A.G. 1018 : M. Šemʿun, évêque de Harran, construisit et acheva l'église des Orthodoxes à Nisibe, toutes les dépenses nécessaires et les frais étant fournis par le même évêque, et provenant du monastère de Qartmin. Il le construisit trois fois, car ce qu'il construisait pendant la journée, les nestoriens et les juifs le démolissaient la nuit – en conséquence, l'église faillit ne pas être achevée. Le patriarche M. Julien la consacra avec M. Šemʿun ».

42. Si le texte n'est pas corrompu, une distinction est établie entre moniales et « Filles du Pacte » ; voir la contribution de M.-J. Pierre dans ce volume.

43. FIEY 1977, p. 74 et p. 77.

44. ANSCHÜTZ 1984, p. 110 n. 264 renvoyant à SACHAU 1907-1914, p. 459.

cela nous permet d'identifier ce monastère avec celui qui se trouvait à l'extérieur de la porte orientale (a1), qui faisait probablement face à l'auberge à l'approche à la ville [45]. Il semble que le reste des bâtiments, à l'exception des établissements de bain, des magasins, des entrepôts et des maisons (que les moines à l'évidence donnaient à louer), était proche de l'église de M.-Théodoros. Mart-Fébronie – le couvent des moniales (a2) – était situé du côté occidental de cette église qui fut construite sur les fondations d'une église consacrée à Fébronie. L'église de la-Mère-de-Dieu (il n'exista probablement aucun monastère de ce nom, autrement le chiffre de « 3 monastères » donné par le texte serait erroné) et le monastère de M.-Dimeṭ (a3) étaient probablement tout près : en effet, si ces établissements monastiques avaient été situés dans une autre partie de la ville, l'auteur aurait sans nul doute cherché à souligner cet empiétement territorial avancé sur la Nisibe syro-orientale. Au milieu du VIII[e] siècle, les relations entre les deux communautés se normalisant, les syro-orientaux « restituèrent » l'église de M.-Dimeṭ aux syro-occidentaux [46] ; par cela, il faut peut-être entendre le monastère de ce nom qui, en ce cas, dut être immédiatement saisi après sa construction par Siméon, qui mourut en 734. Au IX[e] siècle, il y avait également à Nisibe un couvent de M.-Ṣlibo [47].

Les monastères syro-orientaux du Mont Izlo et leurs occupants syro-orthodoxes ultérieurs (b)

(b1) Le monastère de M.-Yoret dominant le défilé au-dessus de M[c]arrē ;
(b2) Le monastère de M.-Awgin juste à l'est de M[c]arrē, au-dessus de Giremira [48] ;
(b3) Le monastère de M.-Yuḥannon le Bédouin à l'est de M.-Awgin ;
(b4) Le monastère de M.-Abrohom de Kaškar, sis au nord de Marbobo, près du sommet ;
(b5) Le monastère de M.-Babaï le Jeune, près du village de Marbobo.

Le nom de M. Xvadāhoy (selon le *Cambridge Add. 1982*) était attaché à un monastère « sur le Mont Izlo, au-dessus du village de M[c]arrē » (b1) et un poème rimé de Giwargis Wardo sur ce saint était aussi chanté à la fête

45. DOLABANI 1959, p. 141 ; BROCK 1979, p. 177.
46. FIEY 1977, p. 77.
47. WRIGHT 1870, p. 186a.
48. B1.432sq montre que ce village, appelé par les syro-occidentaux Girmariane [cf. S : Grēmára], avait une église dédiée à M.-Barṣawmo.

de M. Awgin [49]. À première vue, est donnée une claire identification de la ruine qui domine le défilé au-dessus de Mᶜarrē ; mais J. M. Fiey tient assurément l'identification comme erronée [50]. S. Brock semble d'accord : s'appuyant sur une tradition syro-orthodoxe locale, il dit que le monastère de M.-Yoret est localisé au-dessus de Mᶜarrē [51]. Le monastère ruiné est actuellement propriété de l'Église syro-orthodoxe, mais il ne fut jamais occupé par des moines de cette Église.

Dans le cas présent, surgit un nouveau mystère. Où se situe le monastère des Fils-de-Šmuni ? S. Brock a lu une inscription à Mᶜarrē qui consigne la construction d'un magasin en 1218. Voici sa traduction de la dernière phrase de l'inscription :

> « Et il y a dans ce magasin chaque année 2 *raṭls* de / grains (ou huile de graines) au (?) dinar (dus à l'église des Bnay [syr. pour « les Fils » de] Šmuni : que leur prière soit sur la communauté, Amen. »

En fait, comme le montre ma photographie (pl. 2), la lecture « dinar » est une erreur pour « dayro » = « monastère ». L'inscription devrait être lue comme suit (pl. 1) [52] :

1. *bn' wšqll ḥnwt' brḥdbšb' br yšwᶜ*
2. *dbwtr' b'yrḥ 'b dšnt 'lp t q kṭ*
3. *dywny'* [pluriel] *bryk'* [pluriel] *w'yt ʿl hd' ḥnwt' kl šnt' b ryṭl'* [pluriel]
4. *bzr' ldyr' dbny* [pluriel] *šmwny ṣlwthwn lgw' 'myn*

1. « Ce magasin a été construit et voûté par Barḥadbšabbā fils de Išoᶜ
2. ? au mois d'août de l'année 1529
3. des Grecs bénis [1218 ap. J.-C.] ; et ce magasin doit 2 livres
4. de graines de lin chaque année au monastère des Fils-de-Šmuni ;
[Que] leurs prières [apportent des bénédictions] à la communauté ! Amen ! »

49. *Cambridge Add. 1982.* BROCK 1981, p. 16, renvoie aussi au ms. Berlin syr. 63 (Sachau 188) de 1882, un autre manuscrit syro-oriental.

50. FIEY 1977, p. 157 (cf. p. 259) : « En effet les Maᶜarré, les Grottes, du couvent de Ḫudāhwī, ne sont pas celles du village connu près de Nisibe, mais d'autres, situées dans le voisinage de Ḥira ». Xvadāhoy (iranien, voir GIGNOUX, JULLIEN & JULLIEN 2009, p. 138, n° 434b) est traduit par Wardo « Dieu donna ». Pour Mᶜarrē, voir HOFFMANN 1888, p. 170sq.

51. BROCK 1981, p. 16.

52. Deux inscriptions sont modelées en relief dans le mortier (et non dans le plâtre) sur le plafond voûté de la maison de Haşo Dinç, le muhtar actuel de Mᶜarrē, A sur le côté est et B à l'ouest sur la voûte nord-sud. BROCK 1981, p. 5sq, les a retranscrites (3i et ii). Celle qui nous intéresse ici est l'inscription A (Brock 3i).

Pl. 1-2. Inscription de 1529 des Grecs, Mᶜarrē, côté droit, avec chevauchement. Photo : Palmer, mai 2010.

Pl. 3. Inscription de 1529 des Grecs, Mᶜarrē, côté gauche, manquent les deux premières lettres à droite. Photo : Palmer, mai 2010.

Le premier mot de la seconde ligne est obscur ; si Botra est un nom de village inconnu, comme le pense Brock, pourquoi ne lit-on pas *botroyo* ? On note clairement un *quid pro quo* : le magasin de village donne des graines de lin au monastère pour que les moines puissent obtenir des bénédictions du ciel en faveur des villageois (II). En 1271, la population de Mᶜarrē aida, sans compensation, à reconstruire M.-Awgin [53] ; ainsi en 1218, Mᶜarrē était encore syro-oriental, ce qui signifie que le monastère des Fils-de-Šmuni, quelle que fût sa situation, était aussi syro-oriental à cette époque.

Išoᶜyahb aurait été épouvanté d'apprendre que son bien-aimé Mont Izlo appartiendrait un jour à ces « démons hérétiques », les syro-orthodoxes. Aurait-il été consolé d'apprendre que onze siècles s'écouleraient avant que le monastère de M.-Awgin (b2) ne soit dirigé par des « jacobites » [54] ? Barṣawm date l'occupation syro-orthodoxe des monastères du Mont Izlo du milieu du XVIIIe siècle [55]. Fiey soutient qu'une inscription de 1838 prouve que M.-Awgin était toujours dans des mains

53. Cf. FIEY 1977, p. 260. BROCK 1981, p. 3sq, donne un exemplaire de ce récit complet qu'il traduit à partir du Mingana syr. 166 de 1739.

54. Sur les bâtiments, BELL 1982, p. IX, p. XI, p. 1, p. 3-5, p. 10, p. 37-38, p. 80sq, p. 135, fig. 2, et pl. 199-206 (toutes les photographies se trouvent sur le site www.gerty.ncl.ac.uk).

55. L'histoire ancienne de ces trois monastères est fournie par FIEY 1977 et par BROCK 1981.

syro-orientales à cette date [56]. Cependant, le tout premier des colophons syro-orthodoxes de M.-Awgin publié par Barṣawm (B1.501d) date de 1813, lorsque l'un des deux patriarches du Ṭur ᶜAbdin, Ignatios Ešaᶜyo, résidait dans le monastère (IV) [57]. Ou bien l'inscription est datée de façon erronée, ou bien alors une mauvaise conclusion en a été tirée. S. Brock lit : « Yawsep l'Antonin » sur l'inscription dans l'angle nord-ouest de la cour de M.-Awgin [58] et poursuit :

> « La mention de cet ordre relie directement Joseph au monastère de R. Hormizd, où l'ordre [de s. Antoine] avait été fondé en 1808 par Gabriel Danbo, contribution au renouveau monastique de l'Église chaldéenne à cette époque. »

En fait, l'ordre de s. Antoine a existé dans le monachisme syro-orthodoxe. Le scribe de B1.275sq, de 1473 [59], mentionne sa promotion au sépulcre du Christ à Jérusalem au rang de l'ordre de s. Antoine qui est appelé l'habit de cuir ; et B1.303sq, de 1205 [60], contient un office [traduit du copte par un évêque de Jérusalem] pour conférer « la ceinture scapulaire faite de cuir, comme indiqué par l'ange à saint Antoine, qui est le rang des parfaits [*gmirē*] ». Un penqito des saints du XV^e^ siècle appartenant à M.-Malkē a été réparé en 1650 par un évêque syro-orthodoxe de ce monastère et par le moine Antonios, qui se désigne comme *šubhoro d-ant(y)onisoyē*, « la fierté des membres de l'ordre de s. Antoine ». Tout cela montre que « Yawsep l'Antonin » pourrait être un moine syro-orthodoxe qui avait pris l'habit de cuir, probablement à Jérusalem. *In fine*, la dernière attestation d'une occupation syro-orientale de M.-Awgin est le ms. Berlin syr. 31, qui fut rédigé dans ce monastère en 1621 [61]. Ce dernier fut abandonné dans les 150 ans qui suivirent (I) [62]. En

56. FIEY 1977 p. 139, n. 3.

57. B1.501d. Colophon syriaque : « Copié dans l'église de M.-Dimeṭ en 2124 des Grecs, aux jours de M. Ignaṭios Mattios [patriarche d'Antioche] et d'Ignaṭios Aḥḥo, [patriarche] du Ṭur ᶜAbdin au monastère de M.-Malkē et d'Ignaṭios Ešaᶜyo, [patriarche du Ṭur ᶜAbdin] au monastère de M.-Awgin et de Basilios Ṣaliba du Ṭur ᶜAbdin ». BARṢAWM 1964, p. 71, p. 149 dit que ces deux patriarches du Ṭur ᶜAbdin venaient tous deux d'Arbo et gouvernèrent conjointement de 1791 à 1816.

58. BROCK 1981, p. 2.

59. B1.275sq. Il s'agit d'un livre syro-orthodoxe d'hymnes appartenant à une église de même confession daté par les règnes des patriarches et évêques syro-orthodoxes de 1784 des Grecs.

60. L'office n'a pas été inclus dans le sommaire du scribe ; il a été ajouté à la fin, la première ligne étant écrite en arabe.

61. BROCK 1981, p. 4.

1905, l'évêque résident vivait, selon Bell[63], en reclus dans un ermitage rupestre juste au-dessus du monastère du côté ouest et laissait chaque jour descendre un panier pour sa nourriture. Il y resta jusqu'à sa mort et le « prieur » le remplaça. À cette époque il y avait 10 moines, dont certains, à cause d'un vœu, s'abstinrent de recevoir la visiteuse écossaise.

Le dernier colophon de Barṣawm (B1.125), un évangéliaire liturgique de M.-Yuḥannon le Bédouin (**b3**) de 1737, illustre l'étroite relation entre ce monastère et celui de M.-Awgin (**b2**), dont il est une émanation (II).

> « [Cet évangéliaire] fut réparé en 1886 par R. Yawsep à la demande de l'anachorète *dayroyo* Aḥḥo qui réside, avec nos enseignants spirituels R. Barṣawmo et R. Yešuᶜ, au monastère de M.-Yuḥannon ; les moines de M.-Awgin étaient : le responsable R. Gabriel, R. Yešuᶜ, R. Iṣṭepan, qui est mon professeur, moi [déjà] nommé, et mon cousin germain paternel, R. Gabriel. Ceux qui étaient présents aujourd'hui dans le monastère de M.-Yuḥannon [étaient] : R. Barṣawm, R. Aḥḥo, R. Yešuᶜ et R. Ṣawmē. Cette année, l'évêque Aḥḥo [deʿBe Rišē] était aussi présent parmi nous (IV) »[64].

Tous les moines de ces monastères ont à l'évidence respecté Barṣawmo et Yešuᶜ à M.-Yuḥannon comme leurs directeurs spirituels (II), bien que chacun ait sans doute eu son propre guide (V), à l'instar de Yawsep[65]. La *Vie d'Abba Salloro* nous apprend que les deux monastères furent pendant des siècles placés sous l'autorité d'un seul supérieur (II), mais qu'au dernier, Salloro, succédèrent deux supérieurs en 680 ou 681[66].

62. ANSCHÜTZ 1984, p. 138 : « En 1739 une diaconesse est mentionnée comme résidente dans le monastère [de M.-Awgin] », avec renvoi à MINGANA 1933, p. 972. Était-ce le dernier occupant syro-oriental ou le premier syro-orthodoxe ?

63. BELL 1911, p. 311sqq.

64. Adapté de la traduction arabe de Barṣawm pour restituer ce qu'a dû être le syriaque original. Le mot traduit par « anachorète » (*nāsik*) renvoie peut-être au syriaque *aksnoyo* ; Barṣawm traduit généralement le syriaque *ḥbišoyo* (« reclus ») par *ḥabis* (V). Dans un monastère on peut trouver l'un ou l'autre de ceux-ci : *skūloyo* (étudiant), *mšamšono* (jeune diacre), *šarwoyo* (novice), *dayroyo* (moine), une *dayroyto* (moniale), *rabban* (moine qui est aussi prêtre ou diacre senior), *ḥasyo* (évêque). Tous ceux-ci et bien d'autres qui pourraient avoir vécu là, tels un *qaššišo* (prêtre), un *muqaddasi* (ancien pèlerin), ou un simple *roʿyo* (berger), ou encore la sœur du patriarche et ses deux fils (B1.6), pourraient être inclus parmi les *aḥḥē* (frères).

65. L'équivalent syriaque pour « directeur spirituel » et « enseignant » (ar. *muʿallam* pour les deux termes) était probablement *mšablono* (dans les colophons syro-occidentaux, il ne s'agit pas d'un supérieur monastique) ; certains colophons (par exemple B1.52) utilisent l'expression complète : *mšablon(y) ba- šbil dayroyūto* (« mon guide sur la voie du monachisme »).

66. BROCK 1981, p. 14.

L'évêque de Be Rišē résidait normalement au monastère de M.-Malkē, près des villages d'Arkāḥ et Ḥbob ; en 1886, semble-t-il, il s'était « retiré » pour une année entière au monastère plus éloigné de M.-Awgin (IV). Plus tard, M.-Awgin allait devenir la résidence d'un évêque de Nisibe qui avait été auparavant supérieur du monastère [67].

En 1905, il y avait au monastère de M.-Yuḥannon (**b3**), un peu à l'est de M.-Awgin [68], un évêque et quatre moines ; mais en 1864, il n'y avait qu'un moine, originaire de Ḥbob. Ce petit village était fier d'avoir fourni nombre de moines et de prêtres aux monastères et villages. Depuis les années antérieures à 1854 jusqu'en 1864, quand il fut rejoint par un dénommé Yešuᶜ, R. Pawlos de Ḥbob était le seul moine du monastère de M.-Abrohom de Kaškar (**b4**) [69] « sur la montagne de Be Gawgi » (B1.118sq, B1.27 et B1.433, voir pl. 4) [70]. Vers 1900, il y avait un certain nombre de frères, y compris Gabriel de Ḥbob (B1.119). Les moines de Be Gawgē (kurde Bāgökké ; D2 : Bagog ; A : Bakuk, pour M.-Abrohom) ne venaient pas tous de Ḥbob, ou même de Be Rišē ; au moins trois étaient originaires du nord du Ṭur ᶜAbdin, de Botē, Be Quṣṭān et de la lointaine Meštin. Il est ainsi arrivé que d'anciens cœnobia aient été de temps à autre occupés par un seul moine – ermitages de taille exceptionnelle (V).

Nous pouvons parfois suivre la carrière d'un frère. Yuḥannon de Meštin était moine en 1844 et vers 1846 fut élevé à la dignité de supérieur du monastère ; mais vers 1849, Eša'yo [de Be Quṣṭān] avait pris sa place comme responsable et Yuḥannon lui-même n'était plus compté comme membre résident de la communauté ; vers 1853, il y était rentré et il semble s'y être fixé, sous la direction d'Ešaᶜyo, jusqu'en 1865 ou 1866, puisqu'en 1865, un moine appelé Yuḥannon copia un livre à M.-Awgin pour le village de Meštin. En 1867, nous rencontrons Yuḥannon de Meštin pour la dernière fois comme résident reclus (V) dans le petit monastère de M.-Barṣawmo près de Be Sbirinā. Un autre Yuḥannon quitta M.-Awgin pour le monastère du Safran (II) en 1846 « à cause d'une perturbation » : deux ans auparavant, le maphrien du Ṭur ᶜAbdin avait

67. B1.27 de 1864 : « M. Qurillos Ešaᶜyo du monastère de M.-Awgin ». Ce doit être Ešaᶜyo de Be Quṣṭān, moine de M.-Awgin en 1844, et de nouveau en 1849 et en 1853 supérieur du monastère : B1.488, B1.87 et B1.88sq. En 1846, mystérieusement, il ne figure plus parmi les moines : B1.89c. Il fut consacré évêque de Nisibe en 1860 et mourut plus tard en 1864 : BARṢAWM 1964, p. 56.

68. BELL 1911, p. 312sq ; BELL 1982, p. 5sq, fig. 3, p. 141sq, pl. 223-226.

69. BELL 1982, p. IX, p. XI, p. 37sq, p. 79, p. 139, fig. 50, pl. 219-221.

70. BELL 1982, p. 79-81. Lorsque W. Hinrichs, probablement le premier visiteur européen, y vint en mars 1911, 8 moines et leurs 2 serviteurs vivaient encore dans des cavernes ouvertes (la neige tapissait alors l'entrée).

été assassiné sur ordre du seigneur Bukhti de Haitam ; mais cette perturbation, étant donné qu'elle n'affecta qu'un seul moine qui avait dû partir sans finir le livre qu'il copiait, n'était peut-être qu'une affaire personnelle.

On dit que le village de Marbobo [S : Märbābe], sur la petite colline en contrebas du Mont Izlo, marquait l'endroit du monastère de M.-Babaï le Jeune (**b5**)[71], bien que celui-ci fût situé sur le Mont Izlo. Il semble être devenu, au XVIII[e] siècle, un monastère syro-occidental puisque Carsten Niebuhr (1766) écrit, d'après H. Anschütz, qu'il existait un village appelé Kasr Marbaba près de Nisibe comportant un monastère appelé « Dayr al-Sayyida », c'est-à-dire Mart-Maryam-Mère-de-Dieu, où les chrétiens jacobites transportaient leurs morts pour les enterrer[72]. Taylor découvrit les ruines du monastère au-dessus du village[73]. Al-Šabušti, rédigeant un ouvrage sur les monastères syriens décrits comme des repaires de libertins arabes autour de l'an 1000, situe le monastère (*ʿumro*) de Zaʿfarān à l'est de Nisibe. J. M. Fiey, qui identifie ce dernier monastère avec celui de M.-Babaï le Jeune, résume ainsi sa description[74] :

> « [S]itué à l'est de Nisibe, dans la montagne qui domine la plaine, le couvent est compté parmi ceux qui jouissent d'une situation idéale. Son cadre d'arbres, de vignes, de sources jaillissantes, en fait l'un des plus beaux lieux d'excursion du monde. Son vin est réputé, on en exporte à Nisibe et même plus loin. Aussi n'est-il pas étonnant que le couvent soit fréquenté par les joueurs et les oisifs. Deux des poètes qui y composèrent des chansons bachiques sont connus, Abū 'l-Faraǧ ʿAbd al-Wāḥid bn Naṣr, de Nisibe, dit al-Babbaġa (le perroquet), qui vécut dans la seconde moitié du X[e] siècle, et le dissolu Musa al-Katib. En passant, al-Šabušti pense quand même à signaler les "nombreuses cellules" et "[les nombreux] moines" du couvent. »

Or, Marbobo ne « domine pas la plaine depuis le versant de la montagne » ; le raide côté méridional du Mont Izlo, duquel d'autres monastères dominent encore le Be ʿAr(o)boyē, ne fournit ni l'eau ni la terre nécessaires pour « des fontaines jaillissantes, des vignes et des vergers ». La description de Šabušti concerne plutôt le monastère syro-orthodoxe du Safran dont les délices n'auraient sûrement pas été

71. SOCIN 1881, p. 242 : le monastère de M.-Bawaï est à quatre heures et demie de marche à l'ouest de la forteresse de Haitam.

72. ANSCHÜTZ 1984, p. 79, renvoie à NIEBUHR 1778, p. 388: « Dar Esseide ». On rapporta à C. Niebuhr que c'était la coutume d'offrir au monastère l'âne qui avait porté le cadavre, parfois plus de cinq jours.

73. TAYLOR 1865, p. 63.

74. FIEY 1977, p. 152.

dédaignés d'un Arabe bon vivant ! Il y a pour cela un autre argument : si le monastère du Safran de Šabušti n'est pas le nôtre, où sont donc les pages certainement consacrées à M.-Ḥananyo dans son *Livre des monastères* ? On peut seulement supposer qu'un monastère du Safran à l'est a été confondu dans le récit de Šabušti avec le couvent connu de ce nom à l'ouest, car il n'existe pas à l'est de Nisibe un tel paradis terrestre.

En 1231 précisément, le métropolite syro-oriental de Nisibe écrivit à M. Ignatios III David, le patriarche syro-occidental résidant à M.-Ḥananyo, affirmant que le monastère de Babaï le Jeune était celui du Safran « près de Nisibe ». Peut-être le monastère de Babaï, qui se trouvait sûrement à l'est de la frontière romaine, s'appelait-il en effet le monastère du Safran et ce nom se transféra-t-il plus tard au couvent de M.-Ḥananyo sis sous la couronne du Mont Ḥazro ?

Les monastères du Mont Ḥazro (c)

(c1) Le monastère de M.-Ḥananyo, appelé monastère du Safran, à 4 km à l'est de Merdo ;

(c2) Le monastère de la-Mère-de-Dieu et M.-Théodoros le martyr, au nord de M.-Ḥananyo ;

(c3) Le monastère de M.-ᶜAzozoyel, un autre monastère troglodytique à l'est de celui de la-Mère-de-Dieu ;

(c4) Le monastère de M.-Yaᶜqub-l'Enseignant, et un autre, au sud-est de M.-ᶜAzozoyel ;

(c5) L'ermitage, ou le monastère de M.-Behnām, et un autre, au sud de M.-Yaᶜqub ;

(c6) Le « Rocher escarpé de Yusē », un ermitage au sud du monastère de M.-Behnām ;

(c7) L'ermitage de M.-Isṭepanos, à 1,5 km au nord de Be Nābil, au nord-ouest du Mont Ḥazro.

Le Mont Ḥazro est le nom syriaque d'une montagne à 4 km à l'est de Merdo ; on y monte facilement du village de Ḥesno d-a(n)tto [Qalᶜat al-mar'a, « la citadelle de la femme »]. Là se trouve un groupe de monastères syro-occidentaux et d'ermitages, cinq dans les falaises qui couronnent la montagne et un, M.-Ḥananyo (c1), le monastère du Safran (ar. dayr az-Za'faran ; syr. dayro d-kurkmo ; T : Deyrulzafaran) [75], qui est de fait construit sur la « fosse d'orchestre » de l'amphithéâtre naturel

75. PARRY 1895, p. 103-120 ; POGNON 1907, p. 186-189 : inscription 93 ; FIEY 1977, p. 137sq ; BELL 1982, p. 132-135 avec bibliographie.

dominant la plaine, entouré de vignes, d'amandiers et de vergers irrigués durant l'année par des sources d'eau jaillissante – images évoquées précisément par al-Šabušti [76].

À un endroit, ce monastère est appelé de façon provocatrice « l'abbaye [*ʿumro*] de M.-Awgin » tout court (B3.266). D'après une légende tardive, il avait été fondé par Šleymun d'Arkāḥ, un disciple de M. Malkē ; un des disciples de M. Awgin, Benyomin, y apporta les reliques d'Awgin et celles de dix de ses disciples et les déposa dans leur tombeau actuel après que M. Awgin le lui demanda en songe, prédisant – prédiction tardive ! – que son propre monastère tomberait aux mains « des hérétiques ». Il est vrai que certains des bâtiments remontent à la période d'occupation romaine de la région [77]. L'histoire rapporte seulement que Ḥananyo, l'évêque de Merdo et K. Tuto, bâtit le monastère dans la dernière décennie du VIII^e^ siècle sur les ruines d'une forteresse romaine [78]. Depuis lors, il fut appelé monastère de M.-Ḥananyo. Cet édifice apparaît dans les listes d'ordinations patriarcales ajoutées à la *Chronique* de Michel comme l'*alma mater* d'un grand nombre d'évêques (IV) ordonnés entre 800 et 1200 – une distinction qu'il partage avec le monastère de Qartmin [79]. Ce n'est probablement pas une coïncidence, en effet, si chacune de ces bâtisses est parfois décrite comme un *ʿumro kohnoyo*, « une abbaye sacerdotale ».

En fait, ce fut probablement autour de 1396 que les reliques de M. Awgin furent d'abord transférées là (I) depuis le Mont Izlo [80]. Cela semble confirmé – si les non-dits peuvent être éloquents – par les plus anciens colophons enregistrés par Barṣawm, datés de 1315 et de 1384, qui

76. BARṢAWM 1917. Une règle fut composée pour ce monastère au milieu du XII^e^ siècle par Yuḥannon, évêque de Merdo († 1165) : VÖÖBUS 1976, p. 211-217. Yuḥannon dit dans son préambule (p. 207) que tous ses efforts pour retrouver des souvenirs historiques du monastère avant sa refondation par l'évêque Ḥananyo de Merdo et K. Tuto à la fin du VIII^e^ siècle furent vains. On ne savait même plus alors quel était le vocable qu'il portait originellement. L'idée selon laquelle il fut fondé par Šleymun d'Arkāḥ, disciple de M. Awgin, est donc une fiction commodément imaginée vers 1400 quand les reliques de M. Awgin furent transférées au monastère du Safran.

77. BELL 1982, p. 69sq, p. 132-135, pl. 188-198. Pour de nouveaux travaux sur ces bâtiments, où l'on peut voir une croix sculptée avec les lettres grecques alpha et oméga, voir la bibliographie de BELL 1982, p. 169-173.

78. *Michel le Syrien*, p. 488sq, XII 5b, s'appuyant sur l'*Histoire ecclésiastique* perdue du syro-oriental Dnaḥišoʿ. Ḥananyo devint évêque en l'an 793.

79. *Michel le Syrien*, p. 753-766 : je compte 27 évêques de M.-Ḥananyo (il y en aura d'autres dont le monastère d'attache n'a pas été enregistré) et 47 (ou 52, s'il s'agit du même M.-Šemʿun) de l'Abbaye de Qartmin.

80. FIEY 1977, p. 137 se référant à BARṢAWM 1917.

ne disent rien de M.-Awgin. Ils l'appellent simplement « abbaye sacerdotale de M.-Ḥananyo ». Vers 1465, il est significativement désigné comme « l'abbaye de M.-Ḥananyo et M.-Awgin » (B1.377). De 1293 à 1933, ce monastère fut la résidence du patriarche syro-orthodoxe d'Antioche et comme tel souvent appelé « monastère du trône [apostolique] » [81].

On montra à Parry lorsqu'il visita Manṣuriyah, petit village au nord de la colline sur laquelle Merdo est construit, deux églises troglodytes, l'une grande, l'autre petite. « De telles constructions, fait-il remarquer, ne sont pas rares dans le voisinage, les rochers au-dessus de Deir el-Za'afaran en sont truffés (*honeycombed*) » [82]. Le plus à l'ouest de ces nids d'abeille « sur le Mont Ḥazro » (B3.269), au-dessus du Safran, est celui de Mart-Maryam-Mère-de-Dieu et M.-Théodoros-le-martyr (c2) [83], où Parry vint en été 1892 :

> « [Nous] nous sommes rassemblés sous la ramure d'un grand mûrier près de la fontaine. C'était un large bassin taillé dans le roc et rempli par le continuel écoulement du toit de la caverne. L'eau était froide comme de la glace et a servi, en grande partie, de profond réservoir au monastère. »

Ce monastère est appelé Dayro d-Noṭpo, « monastère-de-la-goutte-d'eau » (c2) [ar. *dayr nāṭif*, comme s'il s'agissait d'un nom, ou, en traduction, *dayr al-qaṭrah* (B2.515)], même dans les listes officielles des évêques ordonnés par les patriarches successifs [84]. En B3.109, il est appelé la Maison des anachorètes (*bet-aksnoyē*) [85], face au monastère de M.-ᶜAzozoyel (c3). La coïncidence du vocable de ce monastère avec celui des deux églises construites par les syro-orthodoxes à Nisibe vers 700, Mart-Maryam-Mère-de-Dieu et M.-Théodoros le martyr, suggère que des moines expulsés de cette ville cherchèrent refuge dans cette aire, d'où, par temps clair, ils pouvaient voir leur ancienne résidence, et appelèrent avec nostalgie les nouvelles constructions d'après les noms de leurs

81. Références (ZOTENBERG 1894, BRIQUEL CHATONNET 1997) dans les mss Paris 46 (1218), 67 (1224), 226 (1488), 148 (1615), 395 (1914) ; BARṢAWM 2008 a au moins 148 références datées : 1315-1917. Je renvoie à mon annexe pour le nombre total des mentions datées concernant chaque monastère.

82. PARRY 1895, p. 144sq. L'expédition au monastère de la Mère-de-Dieu au-dessus du monastère du Safran est décrite p. 139. WIESSNER 1982, I, p. 176-178, a pu retrouver la plus petite des deux églises troglodytes de Mansuriyah.

83. WIESSNER 1982, I, p. 161-166, fig. 39, pl. XXVII, XXVIII, 97-102. ZOTENBERG 1894 sur le ms. Paris syr. 66 (1354) ; BARṢAWM 2008 a 28 références : 1440-1933.

84. *Michel le Syrien*, p. 753sq : 2 évêques.

85. *Aksnoyoto* [du grec *xenos*] – signifiant « étranger » au monde – était l'une des voies reconnues du monachisme, connue en grec comme *xeniteia* ; mais ici la référence renvoie peut-être à des migrants de Nisibe.

églises perdues (I). Un semblable transfert pourrait expliquer l'importation du nom « Safran », si toutefois ce dernier avait appartenu au monastère de M.-Babaï le Jeune et appartint plus tard aux syro-orthodoxes.

À l'est du monastère-de-la-goutte-d'eau se trouve le monastère du martyr M.-ᶜAzozoyel (c3)[86] ; et, encore plus à l'est, avec trois églises[87], le monastère de M.-Yaᶜqub-l'Enseignant (c4)[88] c'est-à-dire Jacques de Sarug, décrit dans plusieurs colophons comme étant au-dessus du monastère du Safran (B1.466) à l'est (B1.135 ; B2.2 ; B3.350), au nord (B1.294 ; B3.97), ou au nord-est (B3.9)[89]. Encore plus à l'est sont implantés « l'ermitage ou monastère du martyr M. Behnām » (c5), pour lequel Barṣawm (2008) a 8 références, datées : 1648-1749, et l'ermitage de Yusē (c6), forme affectueuse pour Yawsep (Joseph). Sur ce dernier, Barṣawm a seulement un colophon : B3.119 de 1585 ; mais en 1964, dans son ouvrage en partie basé sur des colophons inédits, il donne la notice suivante : « Petros l'évêque-reclus (IV), natif du Ṭur ᶜAbdin, a été consacré par le patriarche ᶜAbd Allah vers 1335. Il était reclus au Rocher escarpé de Yusē au-dessus du monastère du Safran »[90]. Cela rend moins douteux ce que G. Bell entendit dire 680 ans plus tard sur l'évêque-reclus de M.-Awgin.

Dans la vallée au nord du Mont Ḥazro, au nord-est du monastère du Safran, l'ermitage troglodyte de Be Nābil, à 1,5 km au nord du village, est appelé par les chrétiens du lieu le monastère de M.-Iṣṭepanos (c7)[91] ; en 1568, un reclus y était servi (V) par son neveu (B1.148), à l'instar du reclus Doniel d'Agloš au Vᵉ siècle qui, alors qu'il avait abandonné son épouse enceinte pour l'évangile[92], lui demanda d'envoyer leur fils jeune adolescent, Loᶜozor, pour qu'il le serve et l'assiste comme son successeur[93].

86. BARṢAWM 2008 comporte 10 références à M.-ᶜAzozoyel : 1556-1684. Le plus ancien élément sur M.-ᶜAzozoyel connu de BARṢAWM 1958, p. 546, remonte à l'année 1165.

87. WIESSNER 1982, I, p. 144-160, fig. 35-38, pl. XXIV-XXVI, 83-96.

88. BARṢAWM 2008 a 25 références à ce M.-Yaᶜqub : 1188-1917.

89. Ce monastère pourrait être connu en arabe local comme « Dayr Muᶜallaq » puisque la carte d'Anschütz comporte « Dirimuallak » au nord-est de « Dirisafran ». Le nom de Dayr Muᶜallaq était aussi donné au monastère de Marie Mère de Dieu près des villes de Šamšam, Ḥalḥal et Pum dans ce qui est maintenant la région de Batman, au nord du Tigre (B2.448) ; ni l'un ni l'autre ne doit être confondu avec un autre Dayr Muᶜallaq, celui de M.-Sergius dans la montagne de la Soif, à l'est de Mont Sinjār, près de Balad (B2.2 ; cf. BARṢAWM 1958, p. 553).

90. BARṢAWM 1964, p. 65 ; 1958, p. 546, le désigne comme l'ermitage de M.-Yawsep.

91. WIESSNER 1982, I, p. 131-134, fig. 32, pl. 74, 75. KRÜGER 1938, p. 38.

92. Le *Diatessaron* syriaque, toujours en usage durant la jeunesse de Doniel, pourrait avoir contenu un élément qui encourageait certains ascètes extrémistes à faire serment de « ne jamais voir de femme ».

93. PALMER 1990b.

Ces colophons fournissent quelques informations sur le nombre de moines ou autres présents à un moment donné. En 1443, ils étaient 8 au monastère-de-la-goutte-d'eau et en 1472, 12 à M.-ᶜAzozoyel. En 1566, on en comptait 7 dans ce dernier monastère, y compris 3 novices (V) et l'année suivante, il y avait 14 moines et un diacre au monastère du Safran ; deux ans plus tard, le nombre à M.-ᶜAzozoyel se montait à 10. Il y avait parfois plus de moines dans les cellules troglodytes que dans le monastère en contrebas. En 1791, tous les frères déjà avancés dans la vie monastique semblent avoir vécu ainsi, sans doute pour échapper au despotisme d'un triumvirat d'évêques [94], tandis que l'année suivante, nous ne trouvons plus que 6 moines au monastère des Douze mille Saints [95]. En 1892, l'évêque et les 10 moines du monastère du Safran sont mentionnés [96], mais le colophon ne dit rien des diacres, des écoliers, du jardinier et de son fils, du cuisinier (un *muqaddasi* [97]) et des femmes toujours employées pour moudre le grain aux moulins à bras (III). Ce rare aperçu de la réelle variété d'une communauté monastique syrienne

94. B3.100 de 1791 : parmi ces habitants du monastère du Safran, se trouvait, théoriquement, le patriarche, bien qu'il ait probablement été basé à Merdo, puisque son frère, Muṭrān Yulios ᶜAblaḥad, était « agent exécutif du siège ». Le catholicos de l'Orient et l'évêque de Jérusalem y séjournèrent probablement, mais il semble que Muṭrān Yunān et Muṭrān Musā sont nommés en vertu de leur résidence en cet endroit. Les évêques sont ensuite énumérés dans l'ordre suivant : R. Danḥo, R. Hindi et R. ᶜAblaḥad à M. Yaᶜqub ; Yunān au monastère de la-Mère-de-Dieu ; et *rāhiba* Sayde, *rāhiba* Elmaza et *rāhiba* Sitto, au monastère du Safran. Il y avait aussi quatre diacres (y compris Yaᶜqub, « neveu du rabban du Ṭur ᶜAbdin ») ; la notice ne comporte pas de description pour « le reste de la communauté ». Plus qu'un ajout après coup, le scribe conclut en fanfare avec les quatre (!) nouveaux moines qui avaient fait leurs vœux cette année-là : R. ᶜAblaḥad de Merdo, R. Semᶜān et R. Elyas de Mossoul, ce dernier étant le neveu de Muṭrān Yunān et de R. ᶜAblaḥad de Be Nābil. À l'évidence, il n'était pas courant pour un ṭuroyo de rejoindre une communauté arabophone. Le protocole de la liste montre que le métier d'anachorète était le plus considéré (V), tandis que les moniales sont rangées au-dessus des diacres (III).

95. Il s'agit d'un autre nom pour le monastère du Safran, qu'on trouve aussi appliqué à l'abbaye de Qartmin, même si aux « 12 000 saints » de cette dernière sont ajoutés les « 800 (ou 802) Égyptiens ».

96. B3.302 comporte un colophon arabe daté de mai 1892 qui inclut cette liste : « le supérieur du monastère était Muṭrān [évêque] Elyas de Merdo, prêtre senior, R. Melki. Les moines étaient : R. Sohdo, R. Šemᶜun, R. Elyas, R. ᶜAblaḥad, R. Laḥdo, R. Barṣawm, R. Manṣur, R. Saᶜid et l'assistant de notre seigneur le patriarche [Buṭros] R. Afram d'ar-Ruha [Urfa/Édesse] ».

97. Un *muqaddasi* (abrégé en *muqsi*) est une personne ayant accompli le pèlerinage à Jérusalem, et donc un plus haut degré d'initiation par lequel il s'engage à la sainteté, engagement qui peut être perçu comme une invitation à la continence.

provient d'un émissaire de l'Église anglicane, Oswald Parry, qui passa cinq mois de l'été 1892 à Dayr al-Zaʿfaran [98].

Les supérieurs (et les moines ?) de deux des monastères troglodytes sont comptés dans la somme des quinze moines et un prêtre en 1771 à M.-Ḥananyo (II). Nous avons vu comment les monastères de M.-Awgin et M.-Yuḥannon étaient étroitement associés au Mont Izlo ; sur le Mont Qoros, nous constaterons aussi qu'un groupe de monastères séparés était parfois considéré comme une seule et unique communauté. L'ajout : « et un prêtre » rappelle que d'autres, à l'exception des moines, pouvaient être résidents permanents dans un monastère. B2.436 contient l'histoire d'un prêtre malheureux, « bien puni par Dieu », qui quitta sa maison et les épreuves auxquelles il y était soumis, et partit pour vivre plus heureux au monastère du siège patriarcal, où il commença à copier le livre dans lequel il transcrivit ces souvenirs. Il tomba malade et près de mourir, recouvra la santé et fit un pèlerinage à Jérusalem, laissant le livre inachevé ; il fut ensuite ordonné évêque dans le diocèse de Syrie, mais s'en revint – en partie à cause de ses diocésains difficiles (IV), en partie parce qu'il était troublé par des pensées mondaines – pour vivre dans une cellule au monastère du Trône apostolique, où il acheva de copier le livre en 1844. Parfois, un ermitage taillé dans le roc, d'accès difficile, offre un refuge à un patriarche trop harassé (IV) par des fidèles pénibles, dans le monastère en contrebas (B2.1 de 1718) ; ou bien un endroit d'exil volontaire (V) pour un moine qui était lui-même, aux dires de l'une de ses victimes, cause de troubles (B1.76).

Les monastères autour de Merdo (d)

(d1) « Derdjam », peut-être le monastère de M.-Yuḥannon, sur la rivière Dārā au-dessus de Qordes ;

(d2) Le monastère de M.-Mikoyel sur la pente sud de la colline sur laquelle Merdo est construit [99] ;

98. Parry, séjournant à Dayr al-Zaʿfaran en 1895 lorsque B3.302 était rédigé, énumère Muṭrān Elyas, l'évêque (p. 125), le moine Ibrahim (p. 113, peut-être pas un moine de Dayr al-Zaʿfaran), Moksi Yakob le cuisinier (p. 129), aidé par les diacres (p. 107), le jardinier – un autre Yakob, neveu du patriarche en titre – et son fils (p. 114sq). Il se plaint du bruit incessant des moulins à bras (p. 125). Il signale aussi que des garçons, dont un certain Skander âgé de quatorze ans (p. 128), étaient pensionnaires au monastère, où le vieux moine Malki les enseignait (p. 121sq). Les femmes qui ne cessaient de broyer le grain étaient sans doute des moniales, bien que Parry ne semble jamais avoir remarqué quoi que ce soit qui ait pu suggérer qu'il ne s'agissait pas de domestiques.

(**d3**) Le monastère de M.-Benyomin à Doğan, village près de Merdo ;

(**d4**) Le monastère de M.-Eliyo à Dēr Hiliya (Çiftlik), village au sud de Merdo dans la plaine ;

(**d5**) Dayr al-Djadid, « le monastère Neuf », à l'ouest de Merdo ;

(**d6**) Le monastère des Œufs d'Oiseau, plus tard peut-être monastère d'Atunos, près de Tel-Bešmaï ;

(**d7**) Le monastère de Qedar, près du monastère des Œufs d'Oiseau ;

(**d8**) Le monastère de M.-Doniel sur le Mont Agloš près de Metiniyē, à un jour de trajet au nord de Merdo ;

(**d9**) Le monastère syro-oriental de M.-Pethion sur « la montagne de Merdo » ;

(**d10**) L'ermitage dans le village de Būriyya(t)/Bawīrī, « à Merdo ».

M. Theoduṭē († 698) visita un monastère près de Qordes sur le fleuve au-dessus de Dārā, à identifier avec le monastère de M.-Yuḥannon (**d1**), qui a donné à l'Église syro-orthodoxe huit évêques durant le IX^e^ et le début du X^e^ siècle [100], et peut-être avec « Dērcam » (S : dēr ğām), un peu plus au nord sur la carte d'Anschütz, près de la source de la rivière Dārā. Le monastère de M.-Mikoyel (**d2**) est situé sur une hauteur dominant la plaine sur la pente où Merdo est construit, juste au-dessous de la ville vers le sud et à proximité de la Porte Neuve. Sa présence est mentionnée dans le colophon B3.439, daté de 1256, comme « le monastère du Pilier [du Stylite] (V) près de Merdo » ; « le pilier » (à l'origine une tour carrée, bien que maintenant surmontée d'un clocher octogonal) est daté par une inscription syriaque de 350 de l'hégire (soit 962) [101]. D'après le titre de la *Vie de M. Benyomin*, disciple de M. Awgin, sur deux manuscrits différents (B1.102 et B1.122), le monastère de M.-Benyomin (**d3**) était « en-dessous de Merdo, près du village de Doğan ». Plusieurs colophons se réfèrent au village de Dayr Hiliya et à son église dédiée à M. Eliyo, le prophète Élie, mais je ne trouve aucune référence au monastère de M.-Eliyo (**d4**) qui aurait pu donner son nom au village [102]. *Addaï* dit qu'il y avait un monastère à l'ouest de Merdo appelé Dayr al-Djadida (« le monastère Neuf ») dans lequel 3000 personnes trouvèrent refuge en 1401 fuyant devant Timur Leng [103].

99. D'après ANSCHÜTZ 1984, p. 149, le catholicos syro[-occidental] avait un monastère à Mardin, peut-être celui de M.-Mikoyel ou celui de M.-Benyomin.

100. *Michel le Syrien*, p. 754-759.

101. PALMER 1987, A.13, p. 77sq, et PALMER 1990a, p. 217sq, fig. 56 p. 218.

102. BARṢAWM 1969, p. 555, dit que le nom turc de ce village est Çiftlik ; mais dans GÖYÜNÇ 1972, p. 202 et carte, il y a un autre « Deyr Hiliya » près de Merdo dont le nom turc est « Işıkören ».

103. *Addaï*, p. 4.

> « En 947 des Grecs (636 de notre ère), Indiction IX, les Arabes envahirent toute la Syrie, descendirent vers la Perse et la conquirent ; ils gravirent la montagne de Merdo et massacrèrent de nombreux moines aux [monastères de] Qedar et [des] Œufs d'Oiseau [*bnoto*]. Là, mourut le saint homme Šemʿun, portier de Qedar, frère du prêtre Thomas. »[104]

La chronique dont est issu cet extrait est attribuée à Thomas : de tous les moines morts, seul son frère est nommé. L'unique autre référence que je connaisse au monastère des Œufs d'Oiseau (**d6**) dit que ce dernier et le monastère de Qedar (**d7**) étaient tous deux dans les montagnes de Merdo, « près de Riš ʿAyno ». Or, Riš ʿAyno ne se trouve pas à proximité des montagnes de Merdo, mais sur le Büyük Cırcıp qui surgit près de Tel-Bešmaï ; Tel-Bešmaï est localisée dans les montagnes de Merdo près de Derik[105]. « Au-dessus de Tel-Bešmaï », était implanté le monastère d'Atunos, fondé au milieu du VIII^e^ siècle par Athanase Sandlono[106]. Si l'on tient compte de l'interdit islamique de construire de nouvelles églises, de l'ambition de Sandlono[107] et de la disparition du souvenir d'anciens monastères en ce lieu, il s'agit probablement d'une refondation du « grand et fameux monastère » des Œufs d'Oiseau.

Sur le Mont Agloš, que Barṣawm[108] identifie avec le mont Metiniyē, à un jour de marche au nord de Merdo, les grands bâtiments du monastère de M.-Doniel (**d8**) étaient encore debouts à l'époque du savant prélat. Sur cette montagne, M. Doniel s'était emmuré vivant dans les ruines d'une citadelle romaine. Sa mère âgée gravit cette montagne pour voir son fils avant de mourir, mais lui, pleurant sous la contrainte de son vœu, envoya seulement son propre fils à la fenêtre pour lui montrer une copie de son visage. Vers les années 690, lorsque M. Theoduṭē et son disciple Yawsep passèrent par là, c'était devenu un *cœnobion* sans doute au service d'un autre reclus. Les bâtiments furent restaurés et étendus par l'évêque Yuḥannon de Merdo au milieu du XII^e^ siècle.

104. *Chronica minora*, p. 148, version anglaise PALMER 1993, p. 19.

105. Voir la carte dans BELL 1982. Sources : *Chronicon 1234*, p. 245 ; *Michel le Syrien*, p. 414, l. 14-35, explique que les Arabes prenaient les moines pour des espions, et dit que le nom *bnoto* (cf. WRIGHT 1870, p. 490b) signifie « œufs d'oiseau », en référence à la vie du fondateur. Tous deux sont traduits par PALMER 1993, p. 150 et n. 359.

106. *Michel le Syrien*, p. 483, XII 3c, *ad finem*. SurAthanase, cf. PALMER 1990a, p. 169-174. cf. WRIGHT 1870, p. 1092a : note écrite en Égypte par un moine de cette abbaye originaire de Riš ʿAyno.

107. PALMER 1990a, p. 179.

108. BARṢAWM 1958, p. 545.

Le ms. Paris syr. 371 (I) atteste l'existence en 1610, quelque part dans « la montagne de Merdo », du monastère syro-oriental de M.-Pethion (**d9**)[109]. Il y avait aussi un ermitage (**d10**) dans le village de Buriyyah (Bawīrī) à Merdo (B1.39).

Les monastères de Qellet (e)

(**e1**) Le monastère de M.-Abaï, à 1,5 km au nord de Qellet dans un wadi s'écoulant du nord au sud ;

(**e2**) Le monastère de M.-Theoduṭē, plus loin, en haut du même wadi (le M.-Addaï de Wiessner) ;

(**e3**) Le monastère de M.-Šabbaï, à 2,5 km au nord-ouest de Qellet ;

(**e4**) Le monastère de M.-Dimeṭ, à 3 km au nord-est de Qellet ;

(**e5**) L'ermitage en face du village de Qellet, signalé par Badger.

Le Mont Qoros s'étire d'ouest en est vers le nord de la vallée dans laquelle se trouve Qellet, à une heure et demie de marche de Ṣawro. Le monastère de M.-Abaï (**e1**) « près du village Qellet sur la montagne de Qoros dans le quartier de Šuro » (B3.428)[110] fut pendant longtemps la résidence des évêques de Ṣawro. Dans un colophon, il est appelé le monastère de Mart-Maryam-Mère-de-Dieu, M.-Abaï-l'Ancien et son disciple M.-Abaï, M.-Theoduṭē et son disciple M.-Yawsep et M.-Šabbaï et son disciple M.-Dimeṭ (B3.221). Cette appellation, qui inclut tous ces vocables, implique que les trois autres centres – le monastère de M.-Theoduṭē (**e2**)[111], le monastère de M.-Šabbaï (**e3**) et le monastère de M.-Dimeṭ (**e4**) – ont été d'une façon ou d'une autre incorporés au monastère M.-Abaï. Certains colophons donnent le nombre des moines : 60 en 1250, 17 en 1481, 9 en 1487 (incluant un *muqaddasi* au monastère de M.-Theoduṭē) et 19 en 1589 (B3.143), dont 7 sont appelés « frères solitaires » (*aḥḥē iḥidoyē*),

109. BRIQUEL-CHATONNET 1997, p. 45 et B1.39 : ermitage « à Merdo », dans le village de Būriyya(t), retenu par Barṣawm sous le nom de Bawīrī, mais non signalé sur les cartes de GÖYÜNÇ 1969 ou ANSCHÜTZ 1984.

110. POGNON 1907, p. 186-90, inscriptions 92-94, avec la date de restauration en 1255 ; WRIGHT 1870, p. 235a (une note écrite au monastère de M.-Abaï le martyr en 1337) ; KRÜGER 1938, p. 6-8 ; WIESSNER 1982, I, p. 58-66, fig. 12, pl. IX, 29-37. « Šuru à Ḫanigalbat » est identifié par les assyriologues avec Savur ; cela montre que les chrétiens syriens ont préservé un nom très ancien dans leur tradition littéraire : RADNER 2006, p. 285.

111. BARṢAWM 2008 a 4 références datées à ce monastère : 1470-1624. WRIGHT 1870, p. 432b : note sans date écrite après 900 par un moine de la sainte abbaye des solitaires de Qellet.

par opposition aux « moines », *dayroyē*. Par « moines », on entend peut-être *dayroyē ʿolmoyē*, ou bien « moines du monde » (V), au nombre de huit en 1612 (B3.442). Les anachorètes vivaient-ils dans les monastères périphériques et les ermitages ? Et le *cœnobion* de M.-Abaï, plus près du village, doit-il être considéré comme étant dans le « monde » [112] ? S'il en est ainsi, il est étrange qu'on dise que les solitaires vivaient à « M.-Abaï ». Mais nous savons qu'un colophon consignait le souvenir de moines « dans le monastère du Safran », incluant au moins les supérieurs de deux monastères taillés dans la roche sis plus haut.

M.-Theoduṭē fut construit grâce à un patronage laïc à la fin du VII[e] siècle (*Vie de Theoduṭē*), et les villageois de Qellet y travaillèrent volontiers sans salaire. Connu en arabe local comme le *dēr wadja raʾs* (« le monastère du mal de tête ») – en raison de la croyance selon laquelle après une nuit passée dans le caveau étroit incrusté de suie, homme ou femme guérissait d'un mal de tête persistant (II) [113] – ce monastère mesurait seulement 18 x 20 m, bien que dix-huit moines y aient vécu en 1470 (B3.149). En 1589, il y avait trois moines à M.-Theoduṭē, un à M.-Dimeṭ, et deux dans « l'ermitage », sans doute à identifier avec le grand ermitage rupestre à plusieurs appartements signalé par George Badger en face du village de Qellet (**e5**) [114].

Ḥesno d-Kipo, Bšeriyē et Sʿerd (f)

(**f1**) Le monastère de M.-Rubēl et M.-Aḥḥo, appelé aussi celui de la Croix, à Depnē ;

(**f2**) L'ermitage de M.-Barṣawmo à côté de Depnē ;

(**f3**) L'ermitage dans la cour de l'église de M.-Zokē à Ḥesno d-Kipo ;

(**f4**) Le monastère de M.-Quryaqos, près de Zargal ;

(**f5**) Le monastère de la-Mère-de-Dieu près de Šamšam ;

(**f6**) Le monastère de Mort Šmuni et ses sept Fils, près de Molaḥto ;

(**f7**) Le monastère de M.-Yaʿqub et Ḥbišā, ou M.-Yaʿqub Ḥbišā, près de la ville de Sʿerd ;

(**f8**) Le monastère de M.-Giwargis dans la région de Maʿdan (Sʿerd) ;

112. B3.144 : le scribe, moine-prêtre sans doute natif de Qellet, fut aidé dans sa tâche par sa mère Dera, son frère Maraba et sa sœur Sayde (II). Cet homme si proche de sa famille n'est-il pas un « moine du monde » typique ?

113. Information que m'a donnée un diacre de l'église de M.-Yuḥannon de Dailam (voir B3.428sq), de Qellet, qui monta avec moi à M.-Theoduṭē, dont le véritable nom n'était toujours pas connu des villageois en 1986. WIESSNER 1982, I, p. 58 n. 65, décrit ce monastère, qu'il appelle « le monastère de M.-Addaï » ; illustration : pl. 38.

114. Voir aussi B3.118 (de 1471) et B1.465 (de 1624) ; BADGER 1852, p. 54.

(f9) Dayro d-Hobēl, un village dans la région de Maᶜdan (Sᶜerd) ;
(f10) Le monastère de M.-Guriya dans la région de Sᶜerd, près de la rive gauche du Deqlat.

Ḥesno d-Kipo a été construite comme nouvelle capitale de l'Arzanène, région à cheval sur le Deqlat, au nord du Ṭur ᶜAbdin [115]. Les monastères des deux côtés du fleuve relevaient toujours de l'autorité séculière de la ville, qui au moyen-âge s'étendait jusqu'au Ṭur ᶜAbdin, incluant par exemple le monastère de la Croix de Be Il en 1495 (B3.56). Ḥabsenus, dans le diocèse de l'abbaye de Qartmin, avait deux représentants villageois du monastère qui voyageaient régulièrement à Ḥesno (B3.207-11 [116]). Le monastère de M.-Rubēl et M.-Aḥḥo **(f1)** est appelé « le monastère de la Croix près de Ḥesno d-Kipo » [117] pour le distinguer du monastère de la Croix de Be Il **(g1)**. Au nom d'Aḥḥo (un solitaire du VIᵉ siècle qui apporta au Ṭur ᶜAbdin un fragment volé de la Croix sur laquelle Jésus avait été crucifié) est parfois ajouté celui de son disciple M. Ḥeworo (par exemple B1.50). Cet établissement est souvent décrit comme étant sur le Tigre, ou près des villages de ᶜAṭāfiyah et Depnē [118]. En kurde, il est appelé Dēr Maḥar « le monastère de la Vallée », ce qui renvoie au wadi Ärmaḥ dans lequel il est construit et qui mène jusqu'au Deqlat en contrebas [119]. Ce monastère est en étroite symbiose avec les deux villages (II). Une note en arabe (B1.41b) rappelle « une dotation sacrée [ar. *waqf*] des gens de ᶜAṭāfiyah et Depnē » en 1543, et une autre, datée de 1560, parle « des

115. *Vie de Yaᶜqub*, résumée dans NAU 1917, p. 7 ; le nom de la région est omis du Damas. Entre 363 et 610, la frontière courait entre les anciennes provinces de Céfa et d'Arzanène, ce qui explique l'omission : le scribe pensa qu'il devait s'agir d'une erreur. L'ancien lien entre les deux côtés de la rivière fut renoué par les évêques syro-orientaux qui prirent finalement pied du côté romain, puisque ceux-ci étaient dénommés « évêque de Ḥesno d-Kipo et d'Arzun » (par exemple ms. Paris syr. 169 (C) de 1497 : BRIQUEL CHATONNET 1997, p. 42).

116. B3.211 : « M.-Yuḥannon de l'abbaye [de Qartmin] » et « les visiteurs de notre monastère [M.-Loᶜozor] et de Ḥesno [d-Kipo] ».

117. WIESSNER 1982, I, p. 110-115, fig. 25, pl. XX, 61-63.

118. Par exemple, ms. Paris syr. 105 de 1569 (ZOTENBERG 1894).

119. SOCIN 1881, p. 267 : Depnē, à 1 heure et demie à l'est de Ḥesno d-Kipo et, au nord du village, « dēr maḥar am ärmaḥ ». PARRY 1895, p. 198sq : « Dair-el-Mokhr [...] Ce monastère, comme bien d'autres, était joliment situé sur une terre riche et bien alimentée par l'eau des montagnes au sud et la rivière au nord ; mais terre et bâtiments, pour une raison ou une autre, dépérissent à présent [en 1892] entièrement ». Barṣawm a 32 colophons (1217-1866), qui comptent à diverses époques entre 6 et 11 occupants ; les références datées de 1657 et 1853 renvoient probablement à l'autre monastère de la Croix, près de Zāz.

prêtres et de la fidélité du village » et de leur *šawtoputo* – participation – à la vie du monastère. En 1584, *ḥasyo* Abrohom, le fils de *muqaddasi* Ḥabib de Ḥesno d-Kipo, fut ordonné « évêque du monastère de la Croix » (IV) ; il rebâtit le mur d'enceinte, le rendant, ainsi que les toits, imprenable aux voleurs, et acheta nombre de champs et de jardins ; plus tôt, en 1579, il avait rénové l'église de Saint-Georges à ᶜAᶜāfiyah. Un colophon de 1549 mentionne deux moniales dans l'église [de M.-Giwargis] à ᶜAṭāfiyah (III). Non loin du village de Depnē, il y avait l'ermitage de M.-Barṣawmo (**f2**). Nous le trouvons occupé en 1466 (B1.361), en 1679 (B1.50) et en 1749 (B1.113) ; à cette dernière date l'occupant était un évêque âgé : le maphrien du Ṭur ᶜAbdin (IV), assisté d'abord par un diacre, puis (B1.383sq) par deux. À Ḥesno d-Kipo même, il y avait un autre ermitage, une caverne dans la cour de l'église de M.-Zokē (s. Nicolas de Myre) ; il était habité par « un anachorète » [*dayroyo aksnoyo*] en 1392 (B1.371sq) et à nouveau en 1507 (B1.55) (**f3**) [120].

Ici, près de la forteresse romaine dont Ḥesno d-Kipo tient son nom, nous arrête l'ancienne frontière qui divisait l'ancienne province d'Arzanène. En 363 fut cédée aux Perses la rive lointaine du Tigre à l'est de la rivière Nymphios (l'actuelle rivière Batman) ; elle fut brièvement reconquise par Héraclius en 628. Nous ne nous y rendrons pas. Les chrétiens parlant l'araméen qui y vécurent sont devenus syro-orientaux et en vinrent à considérer les syro-occidentaux du Ṭur ᶜAbdin comme « hérétiques », nous l'avons vu. Les chrétiens romains, à leur tour, qualifièrent les syro-orientaux de « nestoriens ». La conquête arabe du milieu du VII^e^ siècle supprima définitivement tous les obstacles qu'il y avait pour commercer et voyager entre les zones syriennes orientale et occidentale. Il n'était plus nécessaire pour les syro-orientaux de voyager de Nisibe vers l'Arzanène en passant par la rive gauche du Tigre ; ils pouvaient y aller directement, en passant par Medyad. Cela occasionna sans doute une fraternisation avec les syro-occidentaux du Ṭur ᶜAbdin. Les moines « nestoriens » auront été les hôtes des monastères « sévériens » ; et l'hospitalité de ceux-ci aura été réciproque, indépendamment de la désapprobation officielle (I) [121]. Reste à savoir exactement

120. *Addaï*, p. 9, raconte comment Malik Ḥalaf de Sᶜerd prit résidence « au rocher escarpé, c'est-à-dire la tour au-dessus de notre église jacobite de M.-Zokē » à Ḥesno d-Kipo ; l'entrée, qui pouvait être scellée, se trouvait sous l'église. À noter l'utilisation du nom « jacobite » par le syro-orthodoxe Addaï ; l'église syro-orientale de Ḥesno d-Kipo était consacrée à M. Giwargis.

121. Trois sources de la dernière moitié du VII^e^ siècle suggèrent de tels contacts. La *Vie de Theoduṭē* révèle comment un monastère syro-occidental se montra réticent à perdre un frère syro-oriental du fait qu'il était charpentier. L'intolérance de Theoduṭē face à cette anomalie trahit le désaveu officiel de tels contacts. Siméon

à quel moment les moines syro-orthodoxes commencèrent à coloniser la région de l'Arzanène ; ce fut en tout cas avant 1400 [122].

Le principal monastère syro-orthodoxe de Bšeriyē (qui inclut Ḥezo et Hadakh/Hatakh, ou Hatakhi) est le monastère de M.-Quryaqos (**f4**), « à l'extrême nord-est » de la plaine [à T : Ayrancı ?] [123]. Ce monastère était la résidence de l'évêque de Zargal (IV). Il était situé près du village de ce nom en face de Uṣlē/Be Uṣlē (B2.184), de K. Zo/K. Zwē et de Be Bokē près de ce qu'on appelait la Roche Noire [T : Karataş] (B1.464) ; il est aussi décrit comme étant « près du village de Šamšam dans la région de Hatakhi » (B1.418). Deux colophons datés de 1486 et de 1488 suggèrent qu'environ la moitié des frères (II) provenait du Ṭur ʿAbdin (Ṣālaḥ, Medyad, Botē et Zāz), et le reste de Hatakh (Šotaḥ [124], Arṣo, Be Moton, Be Uṣlē et Molaḥto).

Le monastère Suspendu (ar. *dayr muʿallaq*), connu également comme le monastère de Šamšam (B2.518), ou de Hatakh, et officiellement comme le monastère de Mart-Maryam-Mère-de-Dieu (**f5**) [125], se situait près des villages de Šamšam, Ḥalḥal et Pum dans le district de Leḥpē près de Molaḥto (B3.416), Ḥazro, Mihr Aniya et Babatni dans les montagnes de Takh/Vilayet al-Takh (B2.448 ; B3.128 ; B3.416) ; il ne doit pas être confondu avec d'autres monastères suspendus, ceux de M.-Serge dans la montagne de la Soif (B2.2) et de M.-Yaʿqub-l'Enseignant au Mont Ḥazro près de Merdo (**c4**). Barṣawm a huit références : 1477-1836, enregistrant quinze à vingt-deux moines d'origines locales diverses et de la région du Ṭur ʿAbdin (II), quoiqu'avec moins de frères du Ṭur ʿAbdin qu'au monastère de M.-Quryaqos.

des Olives (d'après la *Vie de Šemʿun d-zaytē*) séjourna dans un monastère [syro-oriental] de la citadelle de Penek (voir FIEY 1977, p. 193-228). Finalement, Thomas de Marga (II.18, p. 90 [Bedjan, p. 86]) nous dit que les moines du monastère d'Abrohom de Kaškar sur le Mont Izlo engagèrent des polémiques avec « les sévériens à la tête rasée » du monastère de Qartmin dans le Ṭur ʿAbdin.

122. BARṢAWM 1964, p. 73, signale un évêque syro-orthodoxe de Zargal ordonné par le patriarche du Ṭur ʿAbdin en 1415.

123. PARRY 1895, p. 186. Sur ce monastère, connu en arabe comme Dayr al-Qira, voir FIEY 1977, p. 258 et BELL 1982, p. 135sq, fig. 54. Barṣawm retient 15 références : 1466-1886.

124. Ce village doit être distingué de Šāta, l'ancien Šeken, en Cordouène, où M. Šalliṭā, l'un des soixante-dix disciples de M. Awgin, gît, enterré dans son monastère, selon B1.113sq.

125. La dédicace pourrait être provocatrice, si l'on considère que Hatakh est un ancien territoire syro-oriental et que les syro-orientaux, à la suite de Nestorius, préfèrent appeler Marie plus modérément Mère du Christ (I).

Barṣawm a 3 références datées au monastère de Mart-Šmūni, ses Sept Fils et leur précepteur Loᶜozor (**f6**) à Molaḥto (ar. Mallāḥa). Il était actif dans les années 1446 (B2.189), 1507 (B2.15) et 1693 (B2.15). Il est également mentionné dans un colophon de Ḥabsenus daté de 1508 (B3.208), sous le patriarche Masᶜud, dans un passage éloquent concernant le renouveau monastique auquel contribua Masᶜud [126]. Le scribe prétend être l'un de ses plus anciens disciples, assis à ses pieds pendant 44 ans, ce qui nous ramène à 1464, quand Masᶜud était reclus à Ṣālaḥ, dans l'enclos du fondateur de ce monastère, Yaᶜqub l'Égyptien. Le nombre de moines attirés plus tard par Masᶜud s'amplifia, dit-il, jusqu'à 200 :

> « Certains d'entre eux étaient natifs du Ṭur ᶜAbdin, des vallées [127] et de Haitam [128]; d'autres venaient de Djazirat [ibn ᶜUmar] et de Mossoul; d'autres de Mᶜarrē et de Merdo; d'autres étaient originaires du pays de Ḥesno d-Kipo dans la région de Ḥezo ; d'autres d'Omid [T : Diyarbakır] et de la région de Ṣawro, d'autres de Hatakhi, c'est-à-dire de la Sophène [orientale] et de la région de Leḥpē [129], où reposent les corps de Mart Šmuni, de ses fils et de Loᶜozor leur précepteur, enterrés dans le monastère près d'un village appelé Molaḥto jusqu'à aujourd'hui ; d'autres de Maᶜdan et... » (la liste continue).

De cela, il apparaît que les moines de Mart-Šmuni-et-ses-Fils avaient des liens avec le monastère de Ḥabsenus (**h4**). Il est aussi frappant de constater la prééminence donnée à Mᶜarrē dans cette liste, aux côtés de Mossoul et Merdo. Nous renvoyons à l'inscription du XII[e] siècle à Mᶜarrē, enregistrant le loyer dû par un magasin au monastère des Fils-de-Šmuni (p. 156sq) ; il pourrait, malgré la distance, être identifié avec le monastère de Mart-Šmuni (**f6**) à Hatakhi. Cette inscription, avec le colophon de Ḥabsenus, fourniraient ainsi la preuve de relations bien aplanies entre un monastère de l'ancienne région syro-orientale de Sophanène (ou d'Arzanène) perse et la métropole syro-orientale de Nisibe (I).

126. VAN HELMOND 1942 ; voir aussi B3.425, B1.158 et B3.207 avec l'estimation de 150 (en 1505-1507) ou (vers 1508) de 200 moines faite par Masᶜud.

127. Le terme *makroyē* (du kurde *maḥar*, « la vallée ») renvoie, je pense, à tout le secteur drainé par le wadi Ḥaltan et la rivière Mošok, et à celui de Haitam au Mont Izlo et au Be Rišē. « La vallée » ne peut pas renvoyer au wadi de Depnē, parce qu'il relève de Ḥesno, qui ne fait pas partie du Ṭur ᶜAbdin, mais de Ḥezo [l'ancienne Arzanène ?] enjambant le Tigre.

128. Haitam et Be Rišē sont pratiquement synonymes comme on le voit en B1.187 (après 1200), où l'abbaye de Qartmin est située « dans la région bénie de Be Rišē, dans la province de la forteresse de Haitam ».

129. La géographie historique de cette région exige une nouvelle étude.

Le monastère syro-oriental de M.-Yaʿqub et de M.-Ḥbišā, parfois appelé M.-Yaʿqub-le-Reclus (Ḥbišā) (**f7**), apparemment sur le modèle du couvent syro-occidental de ce nom, se trouvait près de Sʿerd [T : Siirt] [130]. Le monastère de M.-Giwargis (**f8**) était à Maʿdan, dans les environs de Sʿerd. Barṣawm a des références datées de 1622 (B1.62) et de 1880 (B3.199) ; mais le colophon de Ḥabsenus montre que, déjà en 1508, il y avait des moines syro-orthodoxes qui venaient de Maʿdan. Par ailleurs, il y avait à Maʿdan un village désaffecté d'après Barṣawm [131] appelé Dayro-d-Hobēl (B3.378), qui a dû correspondre (longtemps avant 1443, date du colophon) au monastère de M.-Hobēl (**f9**) [132]. Syro-orientaux et occidentaux poursuivirent là pendant au moins cinq siècles les mêmes buts monastiques dans le même district (I). Il en va de même pour le monastère syro-oriental de M.-Guriyā (**f10**), d'abord attesté en 1606 puis détruit en 1818, au sujet duquel A. Scher disait qu'il était localisé à trois heures de voyage au sud-ouest de Sʿerd [133], ce qui conduit à la confluence de la rivière Bohtan avec le Tigre [R : Dēchaffāne est un site possible].

De K. Gawzo à Ḥāḥ (g)

(**g1**) Le monastère du Rocher escarpé près d'Esyaʿ, à l'est de Bar Kalbē ;
(**g2**) Le monastère de M.-Yuḥannon de Kponē, au nord de Zāz ;
(**g3**) Le monastère de la Croix de Be Il, au nord-est de Zāz ;
(**g4**) L'église de M.-Dimeṭ à Zāz, avec des religieux résidents ;
(**g5**) L'église de M.-Gabriel à Zāz, de type monastique ;
(**g6**) Le monastère de M.-Serge-et-Bacchus juste au nord de Ḥāḥ ;
(**g7**) Le monastère de [la-Mère-de-Dieu et ?] M.-Yuḥannon à Ḥāḥ ;
(**g8**) La tour d'ermite au nord de l'église Mart-Maryam-Magdloyto à Ḥāḥ ;
(**g9**) L'église de la-Mère-de-Dieu à Ḥāḥ, avec des religieux résidents ;
(**g10**) L'église de M.-Šmuyel à Ḥāḥ, de type monastique ;
(**g11**) Dērqubē, village au sud de Be Quṣṭān ;
(**g12**) Dera Kafsart, une ruine au sud de Be Sqolē ;
(**g13**) Le monastère de M.-Barḥadbšabbo sur la route de Ḥāḥ vers Zaḫoran ;
(**g14**) Le monastère de M.-Mušē le Noir entre Ḥāḥ et Ḫarabē Ḫoriya.

130. Aux références de FIEY 1977 s'ajoute à présent le ms. Paris syr. 370 (C), de 1569 : Yaʿqub-le-Reclus près de Sʿerd (BRIQUEL CHATONNET 1997, p. 44).

131. BARṢAWM 1958, p. 555.

132. Voir WRIGHT 1870, p. 51b : une note probablement écrite par un moine de ce couvent entre 600 et 900.

133. FIEY 1977, p. 224sq.

Nous étant tenus sur les rives du Tigre au-dessous du monastère de M.-Rubēl (**f1**), et ayant détaillé les mystérieux monastères au-delà des montagnes sur l'autre versant, nous tournons à présent le dos à l'ancien Empire perse et gagnons K. Gawzo (« le village des Noix » [134]), sur la ligne de partage des eaux qui constitue la frontière entre Ḥesno d-Kipo et le Ṭur ᶜAbdin [135]. À environ 15 km à l'est de K. Gawzo, se trouve le monastère du Rocher escarpé, en syriaque *dayro d-šenno*, où vint Šemᶜun d-zaytē († 734) pour achever une célébration des mystères commencée dans l'église d'Esyaᶜ, plus bas, célébration qui avait été grossièrement interrompue par les villageois de Bar Kalbeh ou Bar Kalbē [136]. À environ 7 km au sud d'Esyaᶜ, près de Zāz, est localisé le monastère de M.-Yuḥannon de Kponē (**g2**), daté par Barṣawm de la fin du VIᵉ-milieu du VIIᵉ siècle [137]. C'est à présent un village musulman, construit sur le complexe monastique.

À deux heures de marche au nord-est de Zāz, dans le district de Ḥāḥ (B3.55), au nord de cette ancienne ville (B2.396), est implanté « le monastère de la Croix de la montagne [Ṭur ᶜAbdin] qui est dans la province de Ḥesno d-Kipo » (B3.56) ; il ne faut pas le confondre avec le monastère de la Croix [de la Vallée] près de Ḥesno d-Kipo, *i.e.* M.-Rubēl (**h1**). On connaît aussi ce couvent comme « le monastère de la Croix et de M.-Aḥḥo le Solitaire » (B3.418) et plus communément comme le monastère de la Croix de Be Il (**g3**) [138]. Pour les villageois de Zāz, il était tout simplement « notre monastère » (B1.417). D'après la *Vie* M. Aḥḥo, historiquement respectable, il y eut jusqu'à 300 moines au Dayro da-Ṣlibo [139]. Il fut fondé par Aḥḥo lui-même au VIᵉ siècle. En 774, « tous les membres les plus en vue de la communauté moururent de la peste » [140].

134. SOCIN 1881, p. 266, avec référence à K. Gawzo dans WRIGHT 1870, p. 880b. K. Gawson, dont la fondation est rapportée dans la *Vie de Yaᶜqub*, pourrait être un autre village dans la plaine au nord : PALMER 1990a, *p.* 54. Sur le monastère de K. Gawzo, WRIGHT 1870, p. 711b.

135. Dērindib, à 5 km au sud de K. Gawzo : l'étymologie suggère qu'un monastère était là, peut-être appelé ᶜAyn Dibē, « la source des loups ».

136. *Vie de Šemᶜun d-zaytē*, p. 146 (BROCK 1979, p. 177sq) ; KRÜGER 1938 cite un monastère de ce nom.

137. WIESSNER 1982, I, p. 94-98, fig. 20, pl. 53-56. BARṢAWM 1964, p. 34, utilisant la *Vie* de Yuḥannon de Kponē.

138. BELL 1982, p. XIS, p. 131sq, pl. 184-187 ; WIESSNER 1982, I, p. 44-57, fig. 9-11 et pl. VI, VII, 21-28.

139. BARṢAWM 1964, p. 34. Dans la littérature, ce monastère est souvent mentionné par le nom arabe « dayr aṣ-Ṣalib », ou par le kurde « dēr Ṣalib », reflétant la langue que comprenait l'auteur ou son interprète, qui n'est pas celle du village – araméen. Le nom en ṭuroyo, dialecte araméen du Ṭur ᶜAbdin, est *ṭ-dayro dú-ṣliwo*.

140. *Chronique de Zuqnin*, p. 368.

Le tombeau y est daté par une inscription de la même époque, qui se glorifie que l'un de ses moines ait été évêque du Ṭur ᶜAbdin – fait qui peut-être explique que le monastère se soit désigné comme un *ᶜumro* [141]. Peut-être un nouveau tombeau fut-il nécessaire pour recevoir les victimes de la peste. Le caveau et sa chapelle furent restaurés en 1034 sous l'abbé Zébédée.

En 1089, le diocèse du Ṭur ᶜAbdin, qui avait été administré dès le début du VII^e^ siècle depuis l'abbaye de Qartmin, fut divisé entre ce monastère et Ḥāḥ [142]. Les évêques du Ṭur ᶜAbdin et, plus tard, ceux de Ḥāḥ, résidaient souvent au monastère de la Croix (IV). Pour cette raison, le diocèse de Ḥāḥ fut parfois appelé diocèse « de Ḥāḥ du monastère de la Croix » (B3.62), ou « de Be Il » (B1.79), ou simplement « diocèse du monastère de la Croix ».

En 1495 (B3.55) [143], il y avait un reclus, ᶜAbdo, vivant dans un coin de cellule, à l'intérieur « du pilier occidental », au sein de ce monastère. *Eṣṭuno*, « le pilier », désigne à proprement parler un pilier de stylite ; mais ce dut être une tour carrée, puisqu'un pilier rond, même large, ne peut avoir de coins [144] (V) ! B1.429 contient une liste des évêques de ce diocèse jusqu'au XVI^e^ siècle. Dans la seconde moitié de ce siècle, c'était de loin le plus grand et le plus riche des monastères du Ṭur ᶜAbdin, payant 3000 *akçe* vers 1570, l'équivalent de la capitation annuelle de 120 hommes chrétiens (un chrétien payait 25 *akçe*) ; Ṣālaḥ, où résidait le patriarche du Ṭur ᶜAbdin, n'en payait que 1200, tous les autres moins [145]. B1.40, de 1543,

141. PALMER 1987, B.9, p. 110-112, citant le chef du monastère [*rišdayro*], le sacristain [*qunkoyo*], le responsable de la fraternité [*riš aḥḥe*] et le trésorier [*parnoso*]. Le monastère est mentionné comme un *ᶜumro*. L'inscription de 1034, qui ne mentionne que le *rišdayro*, est la référence A.15, p. 79.

142. Après la subdivision du diocèse, il était naturel pour un ecclésiastique de considérer Be Rišē (relevant probablement du diocèse de Qartmin jusqu'à ce qu'un évêché séparé de Be Rišē soit établi) comme une seule région, et le Ṭur ᶜAbdin comme une autre. Cela explique que le prêtre Addaï dise que Timur venait d'Omid au Be Rišē et au Ṭur ᶜAbdin : *Addaï*, p. 5 (trad. p. 6).

143. BARṢAWM 2008 a 47 références sur la vie religieuse au monastère de la Croix et à l'église de M.-Dimeṭ à Zāz, datées 1472-1895.

144. Le scribe signe : « ᶜAbdo (qui signifie proprement « l'esclave »), fils du prêtre Yawsep de Ḥāḥ, alors que j'étais reclus dans la cellule de l'angle (lire, au lieu de : *zawḥoᶜ* « procession », *zowyoyo*, adjectif qui ne se trouve pas dans les dictionnaires, maisqui se forme à partir de *zowito*, « coin ») dans le pilier occidental ».

145. GÖYÜNÇ 1972, p. 147sq : Kilise-i Deyrü'ṣ-Ṣalib, Zāz (**g3**) : 3000 *akçe* (120 individus) ; Kilise-i Yaᶜqub Baṭrak, Ṣālaḥ (**h3**) : 1200 (48 individus) ; Deyr-i Šemᶜun (**j2**) : 900 (36 individus) ; Kilise-i İbrāhimiyyē, Medyad (**h5**) : 1000 (40 individus) ; Kilise-i Deyri-Mūsa, Zāz (**h1**) : 400 (16 individus) ; Deyr-i Melki, Ḥbob : 800 (32 individus). Un colophon nous dit qu'il y avait 10 moines à Ṣālaḥ en 1553 (B3.426), un autre qu'il y

précise que le père du scribe né à Zāz était moine (il ne dit pas où) et sa mère moniale, la *dayroyto* Šmuni (III), qui s'épuisa en soucis constants pour son fils malade, scribe, dans la cellule au-dessus de la cour[146] de l'oratoire extérieur (*bet-ṣluto*)[147]. Les religieuses n'étaient pas seulement des soignantes ; certaines d'entre elles étaient aussi cultivées : le ms. Paris syr. 46 (non daté ?) fut copié à la demande des moines Rubēl et Šemᶜun du monastère de la Croix – et ils partageaient l'ouvrage en commun avec une moniale que curieusement Zotenberg ne nomme pas[148].

En 1845 (B1.391), les villages de ce diocèse étaient[149] : K. Zē, ᶜUrdnus, Zāz, Ḥāḥ, Be Quṣṭān, K. Borān, Baštē[150], Çelik [S : Čēlik], ᶜAwtē[151], Tel-Balkē [lire : Tel-Kalbē = Bar Kalbē ; Kiepert : Ibn Kelbe][152], Dayr Qubbē, ᶜArbayē, Ḫarabē Bānē [non identifié] et Kar Kennē. Il est remarquable que le diocèse s'étendait à cette époque jusqu'au franchissement du Deqlat à Çelik, dont le trafic explique probablement l'ancienne prééminence du village de Ḥāḥ, capitale originelle du Ṭur ᶜAbdin[153]. Le village de ᶜAwtē se trouve même au-delà du Deqlat.

en avait 3 à M.-Malkē en 1583 (B1.35). Les monastères furent dotés de vastes terres qui peuvent avoir été cultivées par une main-d'œuvre embauchée : ils pouvaient de la sorte paraître suffisamment riches aux yeux des Turcs avides de revenus pour payer la capitation cinq à dix fois plus par rapport au nombre de moines (II).

146. Le terme arabe *ṣaḥn* avec la finale *-o* ne figure pas dans les dictionnaires syriaques, mais B3.193, de 1838, l'emploie pour désigner la cour où se trouve la bouche de la citerne de M.-Quryaqos à Be Naḥlē (Anḥel).

147. WIESSNER 1982, I, pl. 22 (noter les constructions au-dessus de l'abside du *bet-ṣluto*).

148. ZOTENBERG 1894, p. 15 (n° 46).

149. À l'endroit où l'on s'attend à lire « du diocèse du monastère de la Croix relèvent : K. Zē », etc, le texte imprimé comporte : « du diocèse du monastère de la Croix qui est au sud de K. Zē », etc, ce qui doit être une altération parce que K. Zē et la plupart des autres villages ne se trouvent pas au nord du monastère.

150. Peut-être est-ce Meštin, qui est situé entre Kerburan et Çelik et qui devait toujours être dans la liste en 1845, parce qu'un livre fut copié pour son église en 1865 : B1.406. Meštine (et non Meštin) est l'autre nom d'Eštin, lieu de naissance du fondateur de l'abbaye de Qartmin.

151. Visité par Barṣawm en 1909-1911, lorsqu'il était encore chrétien.

152. Bar Kalbeh/Kalbē est sur une colline non loin de la ligne de partage des eaux. Le *kap* et le *bet* ont été intervertis, comme cela arrive fréquemment. Par exemple, BARṢAWM 1964, p. 167, a dû écrire ᶜAyn Kāp, nom d'un village mohallemi bien connu ; ᶜAyn Bāp est une faute d'impression : un *kaph* pris pour un *bet* (quoique sous la main de Barṣawm les lettres soient soigneusement distinguées).

153. PALMER 1990a, p. 31. Il s'agit de la plus ancienne référence syro-occidentale à K. Borān que je connaisse. Un syro-oriental en était originaire au XVᵉ siècle : ms. Paris syr. 184, de 1430. Il est possible que les syro-orientaux aient fait des percées dans le diocèse de Ḥāḥ originellement syro-occidental au moyen-âge.

À une date située entre 1859 et 1884, peut-être en 1873, quand il cessa d'être la résidence de l'évêque de Ḥāḥ, Dayro d-Ṣlibo devint « un petit village »[154]. Une moniale a récemment repris la tradition monastique dans ces anciens bâtiments (III)[155].

Il existe une église ruinée de M.-Gabriel (**g4**) dans le village de Zāz, conforme au modèle d'une église monastique syro-orthodoxe, plus large que longue, avec une entrée relativement étroite dans le sanctuaire[156] ; mais la mémoire n'a pas retenu d'autre « monastère de M.-Gabriel » que l'abbaye de Qartmin. Ce qui est mieux documenté, c'est la communauté monastique de l'église de M.-Dimeṭ à Zāz (**g5**). Les moines et moniales qui vivaient à Zāz étaient hébergés dans l'église de M.-Dimeṭ[157]. En 1537 (B3.62), il y avait quatre moines à Zāz. De 1837 à 1841, « en un temps de persécution » (B1.79sq), au moins un moine vivait à Zāz dans « la cour de M.-Dimeṭ et son maître, M.-Šabbaï » (B3.62). En 1859 (B1.17), trois moines, un prêtre et un certain nombre d'étudiants s'y rassemblèrent. En 1884 (B1.424), il y avait trois moines et huit prêtres à Zāz.

Juste au nord de Ḥāḥ se trouve le monastère de M.-Serge [et M.]-Bacchus (**g6**)[158] avec des inscriptions lapidaires de 789 [?][159] et 1443[160] et des commémorations funéraires monastiques datées entre 1103 et 1218[161].

Ḥāḥ est entouré de ruines. Celle qui comporte une inscription datée de 740 peut avoir appartenu au monastère de Mart-Maryam-Mère-de-Dieu, bien que la tradition locale dise qu'elle appartint au monastère de M.-Yuḥannon (**g7**) ; peut-être le monastère était-il placé sous le vocable

154. Barṣawm 1958, p. 548.

155. Ce qui suit est le résumé d'une communication personnelle d'Isa Gülten : il y avait à la date du 16/11/2009 14 moines et 23 moniales dans les monastères et églises syro-orthodoxes : M.-Gabriel 3 hommes (h.) et 13 femmes (f.) ; M.-Yaʿqub 2 h. et 3 f. ; M.-Malkē 2 h. et 2 f. ; M.-Abrohom (Medyad) 1 h. et 2 f. ; M.-ʿAzozoyel (K. Zē) 1 h. ; Dayro d-Ṣlibo 1 f. ; monastère du Safran 1 h.

156. Wiessner 1982, I, p. 80sq, fig. 16, pl. 44-6. L'église de Mart-Šmuni (p. 124-128, fig. 29) ne comporte pas un plan monastique aussi typé.

157. Barṣawm 2008. Wiessner 1982, II, p. 144-153, fig. 16, pl. 72 (noter les marches jusqu'à un appartement au-dessus des arches sur la façade sud) et 73.

158. Socin 1881, p. 248. Krüger 1936, p. 32-34 ; Bell 1982, p. 111 ; Wiessner 1982, I, p. 15-25, fig. 2-3, pl. I, 1-8. G. Bell date l'oratoire de 691, d'après Jarry (n° 47). Le second « Mor » est souvent omis, comme si Serge-et-Bacchus n'était qu'un seul nom.

159. Palmer 1987, B11, p. 112-114 avec deux photos. Autres lectures possibles : A.G. 1002 (691 ap. J.-C.), 1005 (694) ou 1040 (729) ; mais la comparaison avec des inscriptions bien datées du secteur suggère une date plus basse.

160. Palmer 1987, D.14, p. 136 avec la photographie p. 131 (centre haut).

161. Palmer 1987, B.10, p. 112-114, D.1-15, p. 130-137 avec les photos p. 131sq.

des deux noms [162]. Le monastère de M.-Theoduṭē près de Qellet et celui de M.-Barṣawmo à Be Sbirinā constituent deux exemples d'une dédicace originale à la Mère de Dieu et à un saint particulier, où le nom du saint est généralement utilisé seul. Un colophon de 1732 parle du monastère de la-Mère-de-Dieu à Ḥāḥ (B1.78) ; en 1806 (B1.140) y vivait un moine, Esmer. L'église de Mart-Maryam-Magdloyto (Sainte-Marie-Madeleine) se trouve dans le même champ de ruines, avec une tour d'ermite (**g8**) au nord toujours debout quand elle fut photographiée par Bell [163].

La célèbre église de Mart-Maryam-Mère-de-Dieu à Ḥāḥ (**g9**), censée avoir été construite par les Rois mages, ne fut pas érigée en tant que monastère [164], mais, à l'instar de M.-Dimeṭ à Zāz, fonctionnait comme une communauté religieuse. En 1840-1842, il y avait une moniale (III) et deux frères de sang qui y étaient religieux. En 1877, un diacre et sa sœur, moniale (III), étaient responsables de l'église de la-Mère-de-Dieu ; il y avait encore un autre moine dans le village. Bell décrit la religieuse qu'elle rencontra et photographia en 1909 à Ḥāḥ, comme une femme de libre parole face aux hommes (III) [165]. Le dernier bâtiment qu'il nous faut mentionner à Ḥāḥ est l'église de M.-Šmuyel (**g10**), quelques mètres au nord de l'église de M.-Sobo. Il ne s'agit pas nettement d'un type paroissial, ni même exactement monastique même s'il s'en approche davantage [166]. Wiessner le considère comme une structure récente utilisant des remplois des ruines de l'ancienne Ḥāḥ ; pourtant, il est profondément enfoui dans le sol.

162. BELL 1982, p. 115sq ; PALMER 1987, inscription A.2, p. 60sq. Le bâtiment était un *hayklo* ; ce mot est utilisé pour désigner un oratoire monastique avec une nef transversale, par opposition à une église paroissiale avec une nef longitudinale, qui est appelée *ʿi(d)to*. Selon l'inscription, l'oratoire était consacré à la Mère de Dieu. Peut-être ce portail grandiose appartenait-il au « grand monastère de la-Mère-de-Dieu du village de Ḥāḥ » (BARṢAWM 1964, p. 33) ? Gabriel Rabo, natif de Ḥāḥ, connaissant le contenu de l'inscription, m'a dit que la porte vers laquelle il me conduisait avait appartenu au monastère de M.-Yuḥannon, ce qui corroborait le journal de G. Bell pour le 23 mai 1909, comme cité dans BELL 1982, p. 116. Peut-être y avait-il une double dédicace ? Tout était déjà perdu sous les ruines en 1870 (SOCIN 1881, p. 249).

163. BELL 1982, pl. 149 ; cf. pl. 106 (tour de M.-Barṣawmo, Be Sbirinā).

164. BELL 1982, p. 20-23, fig. 12, 52-8, fig. 37-39, 114sq et pl. 131-46 se rapportant à cette église en particulier. BARṢAWM 2008 y renvoie à plusieurs reprises comme une église (*ʿi(d)to*) et non pas un monastère : 1756 (B1.469), 1813-1823 (B1.81), 1840 (B1.82), 1841-1842 (B1.79sq), 1850 (B1.79) et 1877 (B1.82). BELL 1982, p. 111-117, sur Ḥāḥ.

165. BELL 1911, p. 318sq.

166. Cf. ANSCHÜTZ 1984, p. 100.

À l'est de Ḥāḥ, s'étend Be Qusṭān, puis, à l'est, le village de Dēr Qubbē (**g11**)[167]. Socin pense qu'il pourrait s'agir du monastère de la Citerne (*Dayro d-Gubbo*) où, selon *Addaï*, résidait le maphrien Barṣawmo († 1456), natif de Maᶜdan[168]. À l'est de Dēr Qubbē et d'ordinaire visité à partir de Be Sqolē[169], il y a Dera Kefsart (**g12**), où se tenait, selon la tradition locale, un grand et ancien monastère connu pour ses travaux de reliure. Ce pourrait bien être le monastère de K. Salṭē, renommé pour l'écriture de ses moines au XII^e^ siècle, bien que Barṣawm dise que le village où était ce monastère, célèbre pour sa calligraphie, était situé sur le territoire muḥallamoyo, c'est-à-dire beaucoup plus à l'ouest[170]. D'après Šabo Hanna, aux dires de Zeki Joseph, il y a un monastère en ruine de M.-Barḥadbšabbo (**g13**) sur la route de Ḥāḥ vers Zaḥoran, et un monastère de M.-Mušē le Noir (**g14**), *i.e.* Moïse l'Éthiopien, vers Ḫarabē Ḫoriya.

De K. Zē à Dērizbin (h)

(**h1**) Le monastère de M.-Mušē près de K. Zē ;
(**h2**) Le monastère de M.-Eliyo Bosyoyo près de K. Zē ;
(**h3**) L'ermitage troglodyte près de ᶜUrdnus ;
(**h4**) Le monastère de M.-Yaᶜqub-le-Reclus à côté de Ṣālaḥ ;
(**h5**) L'enclos où M. Yaᶜqub-le-Reclus s'enferma ;
(**h6**) L'ermitage de la-Mère-de-Dieu et M.-Barṣawmo près de Ṣālaḥ ;
(**h7**) L'ermitage de M.-Ḥolo, près de Ṣālaḥ ;
(**h8**) L'ermitage de M.-Qusyonē près de Kapro ;
(**h9**) Le monastère de M.-Loᶜozor près de Ḥabsenus ;
(**h10**) Le monastère de M.-Zbino (Dērizbin).

167. WIESSNER 1982, I, p. 72-75, fig. 14, pl. XII, qui suppose que le nom du monastère était M.-Yaᶜqub (cf. ANSCHÜTZ 1984, p. 75).

168. SOCIN 1881, p. 268. *Addaï*, p. 10. Dēr Qubbē (« le monastère des Coupoles ») sur les pentes de la montagne d'Édesse a donné trois évêques au IX^e^ siècle : *Michel le Syrien*, p. 753sq ; BARṢAWM 1958, p. 551.

169. Mieux connu sous le nom de Basiqlē, village ancestral de Zeki Joseph, auteur d'un livre à venir sur Be Qusṭān et les villages et ruines alentours, qui m'a aidé pour ce chapitre. Il me dit que l'église souterraine de Basiqlē (WIESSNER 1982, p. 173-175, fig. 42, pl. 107-109 : « 3 km au sud-sud-est du village » ; « sans aucun doute le vieux village, qui a été détruit ») est appelée « Dera Bubē ». Voir aussi WIESSNER 1982, II, p. 239 : « Der Qarnuwala » (illustré) renvoie à *Derka Nafnuwala*, « le couvent entre les gorges », dans le champ de ruines de Sarhavdana près de Dēr Qubbē.

170. BARṢAWM 1964, p. 167, p. 123.

Plusieurs colophons de Barṣawm se réfèrent au monastère plus célèbre de M.-Mušē l'Éthiopien dans la montagne Fumante (sy. : *ṭuro d-tennono*) près du village de Nabak au nord de Damas ; mais il n'y a aucune référence au monastère de M.-Mušē (**h1**) près de K. Zē. Les deux inscriptions syriaques retrouvées là sont datées de 1085 et de 1173 ; la seconde est l'épitaphe d'un écrivain inspiré et d'un enseignant appelé Rabban Doniel [171]. Le registre fiscal ottoman de 1566-1574 nous dit que le *Kilise-i Deyri-Musa* dans le *nāḥiyē* du Ṭur paya un *ispençe* de 400 *akçe*, l'équivalent de la capitation de seize hommes chrétiens [172]. Ce monastère est probablement nommé d'après un disciple de M. Awgin [173]. Barṣawm [174] connaît aussi le monastère de M.-Eliyo Bosyoyo (**h2**), personnage mal identifié, à K. Zē. En quittant K. Zē (où il y a à présent un moine, natif du village, résidant dans la vieille église impressionnante de M.-ᶜAzozoyel), nous gagnons, après Aḥlāḥ, ᶜUrdnus, un des villages du diocèse du monastère de la Croix, comme nous l'avons vu ; il y a là un ermitage taillé dans le roc (**h3**) qui était occupé en 1464 (B3.33).

Le monastère de Yaᶜqub-le-Reclus (**h4**), du côté ouest de Ṣālaḥ, est une ancienne fondation [175] ; l'église fut rebâtie en l'an 753 avec la participation du village voisin (II). À une date postérieure à l'an 1000, trois moines-prêtres réparèrent les murs du monastère ; deux d'entre eux moururent avant que le travail fut achevé, et furent remplacés par deux autres moines seniors et un novice (B1.288).

Dans deux anciens colophons, Ḥesno d-Kipo est décrit comme siège du gouvernement local. Le territoire de Ḥesno d-Kipo incluait à certains moments la totalité du Ṭur ᶜAbdin (B3.56) et Ḥezo. En 1364, les évêques

171. PALMER 1987, A.16 et A.17, p. 81-87. Voir aussi PALMER 1990a, p. 222sq, fig. 57 (vue du monastère à la p. 223).

172. GÖYÜNÇ 1972, p. 148. La présence d'un patriarche à Ṣālaḥ, d'un maphrien de l'abbaye de Qartmin et d'un évêque à M.-Malkē a dû augmenter la taxe requise de ces monastères. Il n'y avait certainement aucun évêque à M.-Mošē, seulement 19 hommes adultes, voire moins, avec plus de terres qu'ils n'en pouvaient cultiver.

173. PALMER 1990a, p. 197, tableau 3, n° 43.

174. BARṢAWM 1964, p. 34

175. PARRY 1895, p. 180sq, p. 331-335 ; POGNON 1907, p. 62-71 ; KRÜGER 1938, p. 26sq ; BELL 1911, p. 319 ; BELL 1982, p. XI, p. 8, p. 10-13, p. 16, p. 27, p. 33, p. 39-45, p. 78, p 81sq, p. 147sq, fig. 6, 7, 25-28 et pl. 232-248. WIESSNER 1982, p. 39-43, fig. 8, pl. V, 14-16. Au nom de Jacques l'Égyptien sont parfois adjoints ceux de Bar Šabo le martyr [appelé M. Šabo en B1.132sq ; Wiessner l'appelle « M. Sābā » ; ANSCHÜTZ 1984, p. 93-96], ses onze disciples (B1.2) et, dans un panégyrique du patriarche Masᶜud, l'appellatif honorifique *dayro d-ṣemḥe* (B3.425), c'est-à-dire « le monastère des rayons de lumière ». Bar Šabo était supérieur du monastère de Šurgin à Omid : PALMER 1990a, p. 54 ; WRIGHT 1870, p. 1136b.

du Ṭur ᶜAbdin (qui résidaient dans les monastères de Qartmin, de la Croix de Be Il, à M.-Malkē et à l'église de Mart-Šmuni à Medyad), avec l'évêque de Ḥezo dont le siège était au monastère de M.-Quryaqos, firent sécession du patriarcat d'Antioche et formèrent un patriarcat séparé du Ṭur ᶜAbdin avec son siège dans le monastère de Ṣālaḥ [176]. Le patriarcat du Ṭur ᶜAbdin incluait Ḥezo, mais Ḥesno d-Kipo et Ḥezo ne firent jamais partie de la géographie du Ṭur ᶜAbdin. La raison sous-jacente du schisme était un conflit d'intérêts entre les dirigeants de Ḥesno et ceux de Merdo, ainsi que la forte pression exercée sur les sujets syro-orthodoxes de Ḥesno pour qu'ils se séparent du chef de leur Église, sujet du second.

Le colophon suivant montre qu'un homme de Ḥezo fut élevé au patriarcat du Ṭur ᶜAbdin et résida au monastère de Ṣālaḥ (diocèse de Ḥāḥ), avec sa sœur et ses neveux dont le père était probablement décédé (IV) [177] :

> « Ceci a été écrit le 20 juin 1854 des Grecs [1542 ap. J.-C.] aux jours de M. Ignatios, patriarche du siège du Ṭur ᶜAbdin, M. Basilios Abrohom, maphrien, M. Qurillos de Medyad, M. Basilios de Zargal et M. Dionysios de Ḥāḥ. Le *Livre de cérémonies funéraires* fut rédigé au monastère de l'Égyptien M. Yaᶜqub-le-Reclus et du martyr M. Bar Šabo. Le scribe était le moine et prêtre Thomas, fils de Malkē de Medyad. Mon précepteur est Rabban ᶜAbdo ; les [autres] frères au monastère sont [les prêtres] R. Abrohom, R. Mušē, R. Ḥabib, et les frères diacres : R. Ṣlibo, R. Yawsep, R. Šemᶜun, R. Yešuᶜ, R. Sargis ; et le diacre Quryaqos et le diacre Šemᶜun ; et Ḥabib et ᶜAbd Allah et leur mère Saᶜdto (III), la sœur de notre Père M. Ignatios, qui est Šemᶜun de Hatakhi, de la région de Sophène [178]. La responsabilité [financière] [pour fabriquer ce livre] est assurée par le diacre R. Abrohom avec une garantie (?) [*aminuto*, litt. "constance" »] de David fils de Ṣlibo du village de ᶜAṭāfiyah ; et [en vertu de leur contribution, ces deux hommes] ont *šawtoputo* ("une participation") dans le

176. Barṣawm 1964, p. 143-150 : « Le schisme du Ṭur ᶜAbdin a duré 475 ans, de 1364 jusqu'à 1839 et [les deux partis] firent la paix à cinq reprises » (p. 149).

177. La mère de M. Salloro, Elišbaᶜ, qui vécut d'abord une vie ascétique dans l'église de son village, finit par résider dans une cellule à M.-Yuḥannon où elle fut enterrée (III) après avoir mis fin aux pratiques de sorcellerie des femmes de Mᶜarrē dont la principale s'appelait Thekla (II) : Brock 1981, p. 12sq.

178. Barṣawm 1964, p. 71 (liste des patriarches du Ṭur ᶜAbdin) : « Ignatius Šemᶜun de Pum à Hatakhi, [après] 1524-1551 » et p. 147 : « après lui [*i.e.* Yešuᶜ, qui régna comme patriarche du Ṭur ᶜAbdin de 1516 jusqu'à peu après 1524], Basilios Šemᶜun de Hatakhi, évêque de Zargal, devint patriarche ; c'était un homme irréprochable qui ordonna un maphrien du Ṭur ᶜAbdin et son successeur, avant de mourir à Jérusalem en 1551 ».

> monastère de M.-Rubēl et M.-Aḥḥo qui est appelé monastère de la Croix près de Ḥesno d-Kipo, aux jours des prêtres (de ce) village, Abrohom, Ṣlibo, Abrohom, Yuḥannon et Abrohom et des moines de la fraternité [de M.-Rubēl], R. Abrohom, R. Ṣlibo, R. Marqus, tous les frères et novices. Le sacristain [*konkoyo*, lire : *qonkoyo*] était R. Abrohom, le trésorier [*parnoso*] » (B1.6).

Il semble que Ṣālaḥ, à la différence de Ḥabsenus, ne comptait pas parmi les villages rattachés à Qartmin, car l'évêque de ce monastère n'est pas mentionné. Il appartenait probablement alors au diocèse de Ḥesno d-Kipo [179]. Que l'évêque de Zargal soit également nommé indique probablement une relation avec le monastère de M.-Quryaqos près de cette ville, où le patriarche en titre avait résidé quand il était évêque de Zargal. Une telle relation serait normale, les *soᶜurē* des deux monastères représentant leurs communautés à Ḥesno (II). Le diocèse de Be Rišē, comme celui de Qartmin, est omis.

Ce fut à Ṣālaḥ que Masᶜud de Zāz [180] commença sa vie de reclus et de mystique (B3.207). Il devint plus tard patriarche du Ṭur ᶜAbdin. L'enclos du Fondateur (**h5**), dans lequel Masᶜud fut emprisonné, n'était pas le seul ermitage à Ṣālaḥ (V). Les inscriptions vues par Barṣawm dans deux cavernes à vingt minutes de distance du monastère montrent que cet ermitage – « la Maison de la-Mère-de-Dieu et de M.-Barṣawmo » (**h6**) – a été excavé dans la roche par deux moines, Barḥadbšabo de Ḥāḥ et Tuma de Ḥesno d-Kipo ; cette prison fut occupée par un reclus appelé Ḥabib en 1508 (B1.9 : inscription) et par un autre appelé Ḥawšab, fils du prêtre ᶜAziz de Zāz, en 1518 (B1.10 : inscription). Sous la direction de Masᶜud, les monastères connurent une nouvelle vigueur qui ne passa pas inaperçue des Turcs ; voir B1.260 (non daté) :

> « Cette année, le dirigeant ottoman ᶜElund Beg mourut à Omid. Lui succéda son frère aîné Zinan Beg, sous lequel tous les monastères du Ṭur ᶜAbdin furent ruinés. Le patriarche Masᶜud et ses disciples vinrent à Ḥartpert à la frontière romaine, parce que les gouverneurs taxaient les moines. Les moines furent dispersés par les villages et installés là à cause des Kurdes. Aucun office ne fut assuré pendant un temps dans les monastères. Certains souverains dont les origines s'ancraient à Ḥesno d-Kipo avaient pris cette ville, puis les Kurdes et les païens prirent le contrôle de tout le Ṭur ᶜAbdin. Une agitation régnait à travers l'Empire turc. Et tout le Ṭur ᶜAbdin fut ruiné par les taxes et les déprédations ».

179. PALMER 1990a, p. XXII.
180. VAN HELMOND 1942.

Addaï, un contemporain, propose une version différente de ces événements [181] : en 1493 le monastère de Ṣālaḥ fut saccagé par Rustam Beg, Maqsud Beg et Ḥasan Beg ; les moines s'enfuirent avec le patriarche Masᶜud, abandonnant leur monastère. La région de Ḥesno fut totalement pillée, mais celle de Haitam fut préservée. Tous les monastères furent détruits par les Kurdes Čalkoyo, Muḥallamoyo et Sarkšoyo (à noter la distinction établie dans B1.260 entre les Kurdes et les « païens », correspondant peut-être aux Kurdes Čalkoyo d'*Addaï*).

Barṣawm a une troisième version concernant le patriarche Masᶜud :

> « [Le patriarche Yuḥannon] mourut en 1492, homme humble et pur, de bon caractère ; et ils choisirent et nommèrent après lui l'évêque Basilios Masᶜud II. [...] Il fut consumé par un appétit immodéré pour les plus hautes fonctions sacerdotales. Il alla à l'encontre des canons ecclésiastiques en instituant un maphrien au Ṭur ᶜAbdin ; et il ordonna de nombreux évêques – dix ou douze – sans diocèse. Les [autres ?] évêques de son patriarcat s'élevèrent alors contre lui et le détrônèrent ; et constatant qu'un patriarcat illégitime du Ṭur ᶜAbdin leur était désavantageux, ils firent la paix et se soumirent au Trône apostolique au début du patriarcat de M.-Nuḥ d'Antioche en 1495. Quant à Masᶜud, il fut exilé au monastère de Ḥartpert [...], mais [...] il reprit son patriarcat non canonique en ce temps de tribulations et mourut en 1512. »[182]

Rien n'est dit ici de l'imposition ou du sac des monastères, à moins que les termes « ce temps de tribulations » n'y renvoient implicitement. Il faut garder à l'esprit que Barṣawm avait accès aux écrits du patriarche Nuḥ et était enclin, comme patriarche d'Antioche, à donner crédit à son prédécesseur ; mais il affirme en tous cas que Masᶜud retourna à Ṣālaḥ. S'il ne nous l'avait pas dit, nous l'aurions deviné à la lecture du colophon de Ḥabsenus de 1505 (B3.425), qui débute par un panégyrique du patriarche Masᶜud, qui « consacra maphrien [M. Basilios Abrohom] sans diocèse, suivant l'exemple des Pères ». Quatre autres colophons du XVI[e] siècle, de Ṣālaḥ (datés de 1537, 1539, 1542 et 1553), montrent qu'il pouvait parfois y avoir jusqu'à dix moines dans la communauté. Le registre ottoman des taxes autour de 1570 [183] consigne que l'équivalent d'une taxe de 48 chrétiens fut imposée à *Kilise-i Yaᶜqub Baṭrak* (église du patriarche Yaᶜqub à Ṣālaḥ).

181. *Addaï*, p. 18.
182. BARṢAWM 1964, p. 147.
183. GÖYÜNÇ 1972, p. 147sq.

Il y aura un autre exil pour les moines de Ṣālaḥ. Au milieu du XIX^e siècle, M.-Yaʿqub fut racheté par l'évêque Philoxène Zaytūn de Medyad après une période d'occupation par les Kurdes [184].

En 1982, on me montra une ruine appelée monastère de M.-Ḥolo (**h7**) [185], à une demie-heure de marche au nord de M.-Yaʿqub, près d'une route taillée dans la roche, peut-être par les anciens Assyriens (pl. 5).

L'ermitage de M.-Qusyonē (**h8**) était encore plus au nord de Ṣālaḥ, près du village de Kapro ; il fut occupé en 1504 (B1.116), et encore en 1826 par trois moines (B1.480). Il s'agit probablement du petit monastère auquel a appartenu l'église monastique décrite pour la première fois par Wiessner [186]. Non loin à l'ouest, le nom du village de Dērindip suggère un monastère, non identifié (ʿ*Ayn dibē* = « la source des loups » ?).

Le monastère de M.-Loʿozor (**h9**) du côté sud de Ḥabsenus a été fondé par Šemʿun, fils de Mundar, de ce village, qui mourut en 734 [187]. Il fut florissant autour de 1500, mais n'est pas mentionné sur les registres fiscaux ottomans du XVI^e siècle [188] ; en 1865 il fut reconstruit « après être resté en ruine des années » (B1.377 ; B1.499) ; il est à nouveau en ruine de nos jours. Après sa mort, Šemʿun acquit une réputation de sainteté – l'un des derniers saints de l'Église syro-orthodoxe. Il n'est alors pas surprenant de trouver M. Šemʿun d-zaytē (Siméon des Olives) en association avec M. Loʿozor dans la titulature du monastère. Un penqito d'hiver fut rédigé « dans le monastère de M.-Šemʿun d-zaytē et M.-Loʿozor et M.-Zbino et Saint-Paul l'Égyptien et Saint-Jean-Baptiste et M.-ʿAzozoyel » (B3.207). Le même colophon décrit Ḥabsenus « dans la région du Ṭur ʿAbdin, à la lisière des villages de Muḥallam » [189]. Nous avons vu que le monastère de M.-Abaï était présenté (pour simplifier B3.221) sous les vocables M.-Abaï, M.-Theoduṭē, M.-Šabbaï et M.-Dimeṭ, bien que ces

184. BARṢAWM 1964, p. 69. BARṢAWM 2008 a 15 références datées à ce monastère. La note ajoutée à B1.132, commémorant « un patriarche de Ṣālaḥ », postdate à l'évidence le schisme de 1364 (voir ci-dessous). En 1466, il y avait 17 moines, en 1542, 16 occupants, y compris le patriarche et 10 moines. En 1553, il y avait 10 *rabbans*, y compris 4 prêtres et 1 *ḥasyo*, peut-être ici un moine ayant le rang d'évêque (IV), quoique sans diocèse.

185. WRIGHT 1870, p. 1136a : M.-Ḥolo habitait ce couvent.

186. WIESSNER 1982, I, p. 26-31, fig. 4-5, pl. III, 9-11. En 1457, il y avait « un évêque de Kapro » – ce qui est irrégulier – qu'elle qu'en soit la signification (Kapro bas ou Kapro haut, T : Arıca ou Elbeğendi) : ms. Paris syr. 68 (ZOTENBERG 1894).

187. POGNON 1907, p. 66 n. 1 ; KRÜGER 1938, p. 23sq ; BELL 1982, p. 53, p. 109-111, pl. 115 ; WIESSNER 1982, p. 87-93, fig. 18,19, pl. XVI, 47-52.

188. GÖYÜNÇ 1972.

189. Plus surprenant, B1.484 le décrit comme étant « au sud de la région de Be Muḥallam ».

quatre centres fussent à quelque distance les uns des autres. En liant Zbino avec Loᶜozor, ce colophon, qui doit être calqué sur un autre beaucoup plus ancien, suggère qu'au moins deux monastères distincts, celui de M.-Loᶜozor et celui de M.-Zbino, formèrent une fois une seule communauté (II), où peut-être que les reliques des trois autres saints y étaient conservées [190]. Le monastère de M.-Zbino pourrait être celui « de Zebinos » restauré par Justinien d'après les *Édifices* de Procope [191]. Avant 1500, il devint un village [192] et aujourd'hui, l'église de M.-Zbino a été transformée en mosquée [193].

M.-Loᶜozor contient une tour ronde, creuse à l'intérieur, datée par une inscription syriaque de 792 [194]. En 1466, cette tour était habitée par un certain rabban Yešuᶜ (B1.361) que nous pouvons identifier avec l'un des hommes désignés comme « stylites » et reclus (V) dans les deux années précédentes (1464 : B3.33 ; 1465 : B2.352) ; les autres incluent Yuḥannon, originaire d'Arbo, qui vécut dans un affleurement rocheux à ᶜUrdnus et le charismatique Masᶜud de Zāz, qui séjourna dans l'enclos de Yaᶜqub-le-Reclus à Ṣālaḥ. Les colophons de 1464 et 1465 poursuivent en mentionnant un moine marié : R. Malkē avait quitté sa femme qui éleva seule leurs cinq ou six enfants tandis qu'il « s'attachait à son Seigneur, Jésus ». Un tel comportement était sans doute justifié en référence à la *Vita de Doniel* attribuée à M. Jacques de Sarug, « l'enseignant de la Vérité » [195].

En 1505, il y avait six moines à M.-Loᶜozor (B3.425) ; en 1508 le nombre était le même, mais, à deux exceptions près, les noms ne l'étaient pas (B3.208). Le colophon de 1508 mérite une place spéciale dans la géographie

190. B3.208 condense le nom en « M.-Loᶜozor et M.-Zbino ».

191. BELL 1982, p. v et p. 111 (suggestion de Marlia Mango) ; pourtant, un autre monastère de ce nom florissait au temps de Justinien (WRIGHT 1870, p. 756a : de 585).

192. La *Vie de Šemᶜun d-zaytē*, p. 238, se sert déjà du temps passé en parlant de ce monastère : DOLABANI 1959, p. 152 (BROCK 1979, p. 178) ; mais le texte est difficile à dater.

193. ANSCHÜTZ 1984, p. 122, se référant aux observations de Sandreczki en 1855. Le colophon de 1508 mentionne, en point de repère, « la route vers le dayro d-Zbino » (B3.211), désignant le village de Dērizbin. S'il avait encore été monastère à cette date, il aurait dû s'appeler « *dayro d-Mor Zbino* ».

194. PALMER 1990a, p. 106sq, fig. 37 et 38, et p. 217. La *Vie de Šemᶜun d-zaytē*, p. 238, DOLABANI 1959, p. 152 (BROCK 1979, p. 178), attribue le pilier rond de ce monastère à son héros, et raconte que les moines le prenaient à tour de rôle pour y monter comme des stylites. Le pilier est appelé rond parce que la plupart des piliers étaient des tours carrées. Le texte poursuit : « la plupart des moines était de Ḥabsenus, et d'autres, de Ḥabsenus [aussi], avaient coutume de vivre (noter le passé) au monastère de M.-Zbino près de Ḥabsenus ».

195. Cf. B1.40, de 1537, où le père d'un homme est décrit comme un moine et sa mère comme une moniale.

monastique du Ṭur ᶜAbdin, car il comporte un rapport détaillé (réalisé à la demande de Yuḥannon Isṭepanos de l'abbaye de Qartmin, « l'évêque de notre lieu » [196]) des territoires dont le monastère a été dotés.

> « La vallée du côté oriental du monastère, neuf terrasses (*šeṭḥe*) [?] depuis la porte du monastère jusqu'au bassin (*rawmo*) d'eau à côté du chemin sur le (*šiṣo*) [?] qui descend au vignoble. La vallée du côté ouest du monastère, quatre champs [...] et un autre lopin de terre, dans la même vallée. [...] Ce champ fut donné au monastère par les fils du dernier prêtre Yawsep : le diacre Ḥanna, le diacre Šemᶜun, le diacre Ṣaliba, Yešuᶜ, le chef du village [*rišono*] et Yaᶜqub. Que Dieu protège leurs parents défunts, leurs enfants et leurs propres vies ! Ils donnèrent également au monastère huit *makkē* [197] de chaux afin qu'ils puissent avoir une participation [*šawtoputo*] au monastère [sous la forme d'un mur] qui s'étend jusqu'à l'aire de battage du côté sud » (B3.209, trois extraits).

Les cinq fils du prêtre Yawsep ont acquis « une participation » [*šawtoputo*] collective dans l'entreprise sacrée de ce monastère en donnant la chaux nécessaire pour édifier un mur. Il semble qu'on ait désigné ce mur par l'expression « participation des fils du prêtre Yawsep » (II).

« Le *rišono* Yešuᶜ et ses frères, les *soᶜurē* de notre monastère et de Ḥesno » figuraient parmi les témoins sur le registre des terres du monastère de M.-Loᶜozor, dont les extraits cités ne constituent qu'une petite partie. Ailleurs le *soᶜuro* monastique était un moine du monastère ; à Ḥabsenus un certain nombre de frères d'une grande famille sacerdotale dans le village partagèrent cette responsabilité, qui obligeait apparemment à voyager jusqu'au siège du gouvernement, Ḥesno d-Kipo, et à y représenter les intérêts du monastère (II) [198].

196. Il est quelque peu surprenant de trouver Ḥabsenus inclus dans le diocèse de Qartmin ; le centre du diocèse de Medyad est seulement à quelques kilomètres au sud de Ḥabsenus. Mais le monastère de M.-Loᶜozor a été fondé par Siméon « des Olives », dont la *Vie* nous dit que l'excédent de ses investissements à Nisibe reflua dans les coffres de Qartmin, desquels – généralisation à partir de la *Chronique 819* (*sub* 1018 des Grecs) – ils avaient été financés. Comme nous l'avons vu, le diocèse de Qartmin fut retranché de celui du Ṭur ᶜAbdin en 1089 et ce dernier administré depuis Ḥāḥ – la résidence habituelle de l'évêque étant au monastère de la Croix de Be Il. Apparemment, ce partage ne s'est pas fait en dessinant simplement une ligne entre deux territoires ; des villages périphériques qui étaient par le droit ancien rattachés à Qartmin étaient inclus dans son diocèse.

197. L'équivalent d'un *qab*, qui est d'un quart de boisseau romain, ou *modius*.

198. Aucun colophon ne confirme la conjecture de SOCIN 1881 (adoptée par KRÜGER 1938) selon laquelle ce M.-Loᶜozor doit être identifié avec le monastère de *ḥabšušyoto*.

Les monastères aux alentours de Medyad (i)

(i1) La ruine au nord-est de Medyad, appelée le monastère Neuf (celui de M.-Dimeṭ ?) ;
(i2) Le monastère de M.-Abrohom et M.-Hobēl à l'est de Medyad ;
(i3) Le monastère de M.-Šarbel à K. Šāmaᶜau sud de Medyad ;
(i4) Le monastère de M.-Yaᶜqub-l'Enseignant au nord de Medyad ;
(i5) L'église de Mart-Šmuni à Medyad.

Au nord-est de Medyad, se trouve un monastère ruiné identifié par Anschütz comme « Derhaddat » (i1) [P et R : Dēr Ḥadid] (le « monastère Neuf ») et D[ēr] M[ar] Dimeṭ (le monastère de M.-Dimeṭ). Le seul monastère de M.-Dimeṭ dans les travaux de Barṣawm, à l'exception de celui près de Qelleth, est celui du versant oriental du Nemrud Dağ [199].

À l'est de Medyad et près de la ville, nous trouvons le monastère de M.-Abrohom et M.-Hobēl (i2) [200]. L'Abrohom en question est celui de la Haute montagne, maître de M. Barṣawmo, le chef des Pleureurs. Hobēl (Abel) le Stylite (B1.114) vécut à l'époque de Philoxène de Mabbug, qu'il avait pu embrasser en faisant pencher son pilier. M.-Hobēl partage usuellement le vocable de son monastère avec M.-Abrohom et parfois aussi avec Philoxène de Mabbug (B1.59 ; B1.276) dont l'église, M.-Aksnoyo, est localisée entre le monastère et la ville. On raconte que la tête du saint aurait séjourné un temps au monastère de son ami condescendant, avant d'être emportée à celui de Qartmin [201]. Oswald Parry vint ici en 1892 après sa visite du monastère de M.-Quryaqos et vit une vaste aire de battage devant le monastère [202].

> « C'était lors de la reconstruction et les moines, profitant de la permission de restaurer l'endroit, l'élargirent considérablement et, en fait, construisirent ce qui constitue une nouvelle église [203]. Les

199. BARṢAWM 1958, p. 545. KRÜGER 1938 connaît deux monastères de M.-Dimeṭ au Ṭur ᶜAbdin. Dans son texte ANSCHÜTZ 1984 ne dit rien de ce monastère.

200. BELL 1911, p. 316 n. 2 ; KRÜGER 1938, p. 8sq ; BELL 1982, p. 8, p. 10, p. 35-38, p. 51, p. 131 ; fig. 23 ; pl. 176-183.

201. La présence de reliques est parfois répercutée dans le nom d'un monastère. À l'occasion, le nom du martyr Qrapus est ajouté à ceux des fondateurs dans la titulature de l'abbaye de Qartmin.

202. BARṢAWM 2008 a 21 notices datées, de 1473 - quand un évêque et 19 moines y vivaient (B1.275sq) - jusqu'à 1880.

203. C'est ce qui doit être arrivé à Ṣālaḥ en 753, même si l'inscription commémore « la restauration » du bâtiment. La loi islamique, basée sur des traités rédigés immédiatement après la conquête, interdit la construction de nouvelles églises.

murs furent élevés à partir de la roche même à une hauteur de plusieurs pieds, et plus haut avec des pierres carrées bien taillées »[204].

Le monastère est à côté d'un cimetière avec des pierres tombales faites de marbre pour les familles riches où l'évêque du Ṭur ᶜAbdin fait toujours une apparition le lundi de Pâques, quand c'est la coutume de manger sur les tombes des morts.

Au sud de Medyad, il y a le monastère de M.-Šarbel (i3) à l'extérieur du village de K. Šāmaᶜ, où Barṣawm trouva six manuscrits en 1909-1911. B1.265 fut copié en 1210 « au monastère de M.-Šarbel ». Cette appellation est étendue au « saint monastère du victorieux martyr M. Šarbel et de Yaᶜqub-l'Enseignant de la Vérité [Jacques de Sarug] » dans B1.496 de l'an 1475, puis en 1508 au « monastère de M.-Yaᶜqub et M.-Šarbel et Mart-Fébronie » (B3.107), enfin en 1517 (B3.161sq) au « monastère de M.-Yaᶜqub, M.-Šarbel, M.-Ešaᶜyo, M.-Heraqlē[205] et Mart-Fébronie ». Tous ces colophons affirment que le monastère de M.-Šarbel était à côté de K. Šāmaᶜ ; mais cette liste prodigue en saints suggère qu'il devait y avoir eu un groupe de monastères et d'ermitages autour de Medyad, dont la maison-mère était M.-Šarbel[206], tout comme M.-Abaï à Qellet était la maison-mère de M.-Theoduṭē, M.-Šabbaï et M.-Dimeṭ, et le monastère du Safran la maison-mère des monastères troglodytiques situés plus haut.

Le monastère au nord de Medyad peut avoir été l'une des fondations-filles, peut-être le monastère de M.-Yaᶜqub-l'Enseignant (i4). Basile Šemᶜun, fils de Malkē de K. Šāmaᶜ, un maphrien du Ṭur ᶜAbdin « du milieu du XVIᵉ siècle », reçut la tonsure au monastère de M.-Yaᶜqub, qui appartenait à son village paternel[207]. Selon Barṣawm[208], ce monastère était occupé en 1583. Socin écrit :

Même la *Vie de Gabriel*, qui soutient que son héros obtint des concessions du calife ᶜUmar I en personne, comme une exemption d'impôt pour des moines (anachronisme), ne prétend pas qu'il obtint la permission de construire de nouvelles églises.

204. PARRY 1895, p. 207.

205. BARṢAWM 1964 : « M.-Heraqlē, le reclus du monastère de K. Šāmaᶜ (V), dont la commémoration a lieu le 24 janvier ».

206. ANSCHÜTZ 1984, p. 123 : « ruines des églises de Mart-Fébronie, de M.-Giwargis, de M.-Ešaᶜyo, de M.-Yaᶜqub, de M.-Harqel et le monastère de M.-Šarbel, qui fut transformé en mosquée ». On peut concevoir que ces « églises en ruine » (à l'exception de celle de M.-Giwargis) furent inventées par un informateur local pour expliquer un colophon comme celui de B3.161sq.

207. BARṢAWM 1964, p. 72 et p. 168sq.

208. BARṢAWM 1964, p. 168sq.

> « L'église bien préservée du village jacobite de M.-Yaʿqub, qui se trouve au nord de Medyad, ressemble à celle [de la-Mère-de-Dieu ?] de Ḥāḥ. Les murs sont très épais, la voûte érigée en briques rouges, blanches et noires. Il y a un petit bâtiment en forme de dôme devant la façade, percé par un certain nombre de fenêtres »[209].

Au moment de l'arrivée de Barṣawm en 1909, il n'y avait probablement aucune église de M.-Yaʿqub. Le village tout entier a peut-être été détruit sous le sultan Abdul Ḥamid en 1895-1896, lorsque tous les chrétiens de cette région, et pas seulement les arméniens, furent persécutés huit mois durant[210]. Le souvenir de ces événements s'est presqu'effacé. Anschütz s'est laissé dire que le monastère de M.-Šarbel sur le versant nord de Medyad servit de baraquement à l'armée[211] ; en fait, les baraques [A : Kışla] se trouvaient sur le site du village de M.-Yaʿqub, c'est-à-dire sur celui de l'ancien monastère de ce nom.

L'église de Mart-Šmuni (i5) à l'autre extrémité de Medyad, près d'un grand bassin, est traditionnellement la résidence de l'évêque à Medyad. Aujourd'hui, deux moniales de l'abbaye de Qartmin logent à M.-Abrohom pour servir le moine qui s'y trouve et l'évêque du Ṭur ʿAbdin qui partage son temps entre l'abbaye de Qartmin et Mart-Šmuni. Par le passé, il arriva que l'évêque de Medyad entretienne un établissement quasi monastique dans l'église de Mart-Šmuni (IV). En 1777, il y avait un évêque, 2 moines-prêtres, 5 prêtres et un certain nombre de diacres et d'étudiants, tous vivant dans des cellules jouxtant Mart-Šmuni (B1.319) ; en 1833 : 2 moines-prêtres, 5 prêtres, 40 diacres et 50 étudiants (B1.456).

L'abbaye de Qartmin et les sites monastiques associés (j)

(j1) Le monastère de M.-Šemʿun II près d'Arbo ;
(j2) Le monastère de M.-Šemʿun III au nord-ouest de ʿArobon ;
(j3) Le monastère de M.-Šemʿun IV à l'ouest de Mzizaḥ ;

209. SOCIN 1881, p. 257.

210. B3.252, de 1895, évoque le massacre des chrétiens et B3.398sq la destruction des villages chrétiens autour de Merdo ; B1.146 : « Écrit en 1896, l'année du Glaive qui avait été décrété pour la nation des Suryoyē par le Sultan de la rude nation des païens assoiffés du sang des chrétiens » (colophon de l'évangile écrit sur parchemin, qui nécessitait à l'époque d'importantes réparations car il avait été vandalisé). B2.9 relate ce qui se passa en 1895 à Molaḥto, village du diocèse de Hatakh.

211. ANSCHÜTZ 1984, p. 241 : carte schématique de Medyad.

(j4) L'abbaye de la maison de M.-Šemᶜun I de Qartmin, entre Qartmin et Popyat ;

(j5) Le monastère inférieur (M.-Šemᶜun V ?) dans la plaine de Sirwān, probablement à Pazarköy ;

(j6) Un monastère également inconnu sur le Mont Šigor, qui a de même appartenu à l'abbaye de Qartmin ;

(j7) L'ermitage troglodyte dans le wadi Ḫaltan, au nord de Popyat ;

(j8) « Les arches de M.-Gabriel » [A : Diralmin], l'ermitage des Fondateurs de l'abbaye de Qartmin, M. Šmuyel et M. Šemᶜun ;

(j9) L'église de M.-Iṣtepanos à Popyat.

Il semble qu'il y ait eu quatre monastères appelés d'après le nom de M. Šemᶜun, tous à faible distance : le monastère de M.-Šemᶜun à Arbo, relevé par Wiessner (j1)[212] ; celui de M.-Šemᶜun du côté nord-ouest de ᶜArobon, relevé par Bell (j2)[213] ; le monastère de M.-Šemᶜun à l'ouest de Mzizaḥ sur la route allant de l'abbaye de Qartmin à Medyad, relevé par Sandreczki (j3)[214] ; et le monastère renommé appelé abbaye de la Maison de M.-Šemᶜun de Qartmin, ou abbaye de Qartmin (j4)[215]. Quelle est l'explication ? Le monastère de M.-Yaᶜqub, au nord de Medyad, qui était une fondation-fille de M.-Šarbel à K. Šāmaᶜ, fut probablement transformé par la tradition orale, tout d'abord en : « monastère ayant appartenu à M.-Šarbel », puis en : « monastère de M.-Šarbel ». Le même processus a pu survenir pour nombre de fondations-filles du grand M.-Šemᶜun. Ces fondations-filles, comme le monastère inférieur dans la plaine de Sirwān (j5) et le monastère du Mont Šigor / Sinjār (j6)[216], tous deux attestés dans

212. À quelques minutes au nord-ouest d'Arbo (en direction de l'abbaye, sis à une distance de 6 km d'Arbo) : WIESSNER 1982, p. 105-109, fig. 23-24, pl. XIX, 104 ; ANSCHÜTZ 1982, p. 76sq ; *Addaï* dit que « Ḥbob [Be Sabro] et Arbo et le monastère de M.-Šemᶜun relevant d'Arbo » ont été détruit par Malik al-ᶜAdel de Ḥesno d-Kipo en 1403 ; en 1401 Arbo avait échappé au fléau de Timur Khan le Boiteux, parce que l'évêque Behnām Šetti s'était livré en otage pour le village. BARṢAWM 2008 a 4 références, datées 1738 (B1.172 : 5 moines seniors), 1740 (B1.411), 1743 (B1.483) et 1768 (B1.472).

213. BELL 1982, p. 141, cf. BELL 1911, p. 303sq. On m'a parlé de ce monastère quand j'étais à Be Sbirinā. On croit le voir sur la photo satellite de Google, à moins d'1 km au nord-ouest de Karalar (ᶜArobon).

214. SANDRECZKI 1857, 3, p. 345sq passa « Sisach [Mzizaḥ] et le monastère de M.-Šemᶜun » sur la route de l'abbaye de Qartmin à Medyad (SOCIN 1881, p. 241).

215. KRÜGER 1938, p. 45.

216. D18 et D24 indiquent l'ancienne route (n° 3) de la porte orientale de Nisibe à l'ancienne Bara dans le jabal Sinjār occidental. La dépendance de l'abbaye de

la *Vie de Šemʿun d-zaytē*[217], étaient nécessaires pour les moines qui supervisaient le travail sur les terres dont le monastère avait été doté. Nous remarquons que « le monastère inférieur » n'a pas de nom propre ; peut-être était-il localement connu comme étant lui aussi de M.-Šemʿun[218]. Il peut y avoir eu une propriété à Arbo, une autre entre Be Sbirinā et ʿArobon, et une troisième, où coulaient, pour ainsi dire, le lait et le miel, dans le wadi Ḥaltan qui traversait l'abbaye au nord à une distance de 3 km[219]. Mzizaḥ est positionné près du point où la route de Medyad croise le wadi Ḥaltan[220].

Nous savons grâce au colophon d'un manuscrit daté de 1834 (B1.14) que l'abbaye avait autrefois possédé des terres dans le wadi Ḥaltan, parce que cette année-là celles-ci ont été récupérées :

> « En l'an 2145 des Grecs, après que l'abbaye [...] de Qartmin a été abandonnée pour une durée de 120 ans à cause des raids qui étaient survenus, Dieu consentit à choisir cet ornement de Ses amis, M. Basilios "l'esclave du dimanche", le catholicos[221], comme instrument de Sa rédemption. Il eut accès aux dirigeants et aux juges, et

Qartmin était probablement quelque part à l'est de l'ancienne Alania (le Tell Hayel), car c'est là que les routes de Nisibe et Dārā croisent la route n° 6 venant de l'ouest et font tronçon commun par Singara (Balad Sinjār) jusqu'à Mossoul.

217. Incidemment, la *Vie de Šemʿun d-zaytē*, p. 212, témoigne aussi d'un monastère par ailleurs inconnu, le M. Šo'ul (Saul), un disciple de M. Awgin, non loin du monastère inférieur : DOLABANI, 1959, p. 131 ; BROCK 1979, p. 176.

218. Nous devons nous rappeler qu'un ou plusieurs de ces monastères peuvent porter le vocable de M. Šemʿun d-zaytē (Siméon des Olives).

219. SOCIN 1881, p. 250 : « Nous fîmes route vers l'est une heure durant dans le beau fond de vallée, riche en herbage et en bois, quoique sans cours d'eau ». Le point de départ occidental était la confluence du wadi Ḥaltan et du wadi Šalo, que Socin avait suivi depuis K. Zē. C'est vraisemblablement la propriété de ce wadi que le village de Zinol [*T* : Eğlence] dispute actuellement à l'abbaye de Qartmin.

220. SOCIN 1881, p. 250 ; p. 247 : le wadi qui court du [côté sud] de Medyad coule est-ouest vers le Tigre, et est appelé d'après Ḥaltan, village construit au-dessus [à mi-chemin entre Midun et Ḥāḥ sur la route de Zaḥoran] ; p. 245, entre Ḥēdil et Espes, il devient un ravin, avec un fort courant, appelé en cet endroit vallée de la Géhenne (*Barhebraeus, Chronique ecclésiastique* 3, p. 535 : *naḥlo d-gihāno*) ou canyon de l'Enfer ; le wadi Šalo, que SOCIN 1881, p. 250 prend pour un autre nom de la même vallée est en réalité un affluent nord du wadi Ḥaltan, comme le montre le propre récit de Socin sur son voyage de K. Zē à l'abbaye de Qartmin. ANSCHÜTZ et Schultchen (carte A) utilisent le terme : « wadi Salo » pour toute la vallée.

221. M. Basilios ʿAbd al-aḥad (ar. pour « esclave du premier [jour de la semaine] ») [de la maison de Kando] était maphrien du Ṭur ʿAbdin depuis 1821 (BARṢAWM 1964, p. 72), quand il fut assassiné en 1844 sur ordre venu de plus haut – crime qui provoqua une attaque écrasante de l'armée ottomane (B1.488).

ils lui donnèrent la permission d'expulser les mauvais païens qui vivaient là [...]. Il récupéra tout ce qu'ils avaient pris [...] de l'abbaye. Il acheta aussi le grand wadi qui est au-dessous du monastère du côté nord de la ruine d'Arzon [non identifié] jusqu'à la hauteur du [rocher escarpé] au nord du village de Popyat[222], où il y a un ermitage taillé dans le roc pour des moines reclus. Il avait dépensé 3000 *zuzē* avant qu'il ne se débarrassât finalement des yézidis païens qui avaient vécu dans les grottes creusées du wadi ; et il obtint des titres notariés [...] des autorités comme attestations du recouvrement du wadi. À cette époque-là, un grand nombre de frères s'assembla [à l'abbaye] ; leurs noms sont : le moine R. David, le moine Yawsep, le moine Yešuᶜ, le moine Barṣawmo, le moine Aprem, le moine Šabbaï, le moine Malkē, le prêtre Šarro, le scribe – un diacre novice [son nom était Zaytun de Be Naḥlē] – six diacres, cinq étudiants, la moniale Maryam et la moniale Nisānē.[223] »

Les colophons connus du monastère à côté d'Arbo ont trait à la période 1718-1838, quand le monastère de Qartmin était « occupé par des païens [*s.e.* yézidis] » (B1.13)[224]. Nous pouvons supposer que les moines de Qartmin, lorsqu'ils furent expulsés de leurs bâtiments, migrèrent dans une dépendance à côté du village d'Arbo et y firent leur quartier général, le désignant dans leurs colophons comme un monastère de M.-Šemᶜun.

L'abbaye en exil était devenue l'ombre d'elle-même ; puis, avec l'énergique maphrien qui y résida, elle semblait devoir prospérer, comme autrefois[225]. Au lieu de cela, elle connut à nouveau une mauvaise

222. SACHAU 1883, p. 412, qui avait une bonne oreille, comprit de ses informateurs locaux que le nom de ce village était Ḥfârafîû, ou Kefêrbê.

223. B1.12-14 de 1838. L'extrait traduit ici – la date d'impression est 1934 – se trouve p. 13sq. Le second fac-similé de cet ouvrage montre une partie de la copie manuscrite de Barṣawm, incluant la lacune que j'ai complétée par la conjecture « rocher escarpé ».

224. Mais était-ce le cas ? Les colophons suivants montrent que des moines et même (en 1727 et 1829) des évêques résidaient à l'abbaye de Qartmin pendant ces années : B1.188 (renvoyant à 1727), B1.3 (1731), B1.115 (1733), B1.313 (1735), B1.484 (1736) et B1.190 (1829). BARṢAWM 2008, I, p. 13 n. 9, conclut que notre texte exagère. La vérité est qu'il y avait très peu de moines ou de moniales durant cette période et qu'ils furent probablement forcés de partager leurs bâtiments avec les yézidis, bien qu'aucun scribe ne daigne mentionner le fait.

225. Pour l'histoire de l'abbaye de Qartmin, voir spécialement KRÜGER 1937, DOLABANI 1959, BARṢAWM 1964 et PALMER 1990a. Fondée par Šmuyel d'Eštin et Šemᶜun de Qartmin au IVᵉ siècle, elle attira de généreuses subventions de la part des empereurs byzantins avec lesquelles furent érigés les anciens bâtiments. Elle prit la tête de l'opposition au Concile de Chalcédoine dans la région, et au début du VIIᵉ

période. D'abord, on l'a déjà dit, le maphrien fut assassiné. Lui succéda Basilios Yuḥannon Mirza de Be Sbirinā. La pléthore de ces noms montre son ambition : comme évêque de l'abbaye (auparavant emprisonné par les autorités ottomanes pour avoir usurpé le titre de « patriarche »), Mirza avait droit au titre de « M. Yuḥannon », mais M. Basilios était la prérogative du maphrien – et il n'y avait pas de maphrien. En 1859, Mirza mourut (B1.308) ; il semble n'avoir eu aucun successeur comme évêque de Qartmin [226]. En 1867 (B1.499), il n'y avait que quatre frères ; vers 1868 (B1.301), un seul moine de M.-Malkē résidait à Qartmin. Qu'était-il arrivé ? Les sources diffèrent sur la perspective, mais les réponses sont les mêmes.

En juillet 1870, après de terrifiantes aventures sur le parcours de Gozarto d-Qardu à Medyad, Albert Socin retrouva, parmi les ululations de la parenté féminine, Djāno, l'homme qui lui avait appris le ṭuroyo à Damas l'année précédente. Djāno venait de rentrer chez lui après six ou sept ans passés en Syrie. Il avait émigré [en 1863] parce que les sauterelles avaient détruit les récoltes durant six années consécutives [depuis 1857] ; et il n'était pas seul à agir de la sorte [227]. Ces faits se trouvent corroborés par un colophon d'un penqito d'hiver de 1866 (B1.479) appartenant en 1909 à l'église de M.-Šemʿun d-zaytē à Ḥabsenus. Pendant dix ans, nous dit le scribe – il peut vouloir dire : depuis 1857 –, la région avait été infestée par des sauterelles, et beaucoup avaient émigré à cause de la famine qui en avait résulté. De nombreux diocèses restaient sans évêque. Nous conjecturons du silence des listes épiscopales que le troupeau de Qartmin fut privée de pasteur à cette époque. Confirmation est donnée par ce colophon. En 1866, l'évêque de Dayro d-Ṣlibo envoya un moine au monastère de Ḥabsenus. Or, nous avons vu en B3.207sq que c'était là une prérogative de l'évêque de l'abbaye, à laquelle Ḥabsenus appartenait depuis Siméon des Olives.

siècle, quand les Romains furent expulsés, elle devint pour peu de temps le centre d'un immense nouveau diocèse. Ce fut lorsque Gabriel de Be Quṣṭān commençait à devenir célèbre. Au début du VIII[e] siècle, par ses investissements à Nisibe et dans la plaine, Šemʿun d-zaytē contribua à enrichir son *alma mater*, qui fut soudainement décimée par la peste. Cependant, elle devint la formatrice la plus prolifique d'évêques dans la région, et peut-être même victime de son effort parce qu'en 1089, la partie septentrionale du Ṭur ʿAbdin lui fut retirée et donnée à un évêque de son cru. « L'évêque Yuḥannon de l'abbaye » resta pendant des siècles le titre de l'évêque de Qartmin, l'évêque senior du Ṭur ʿAbdin, nommé après le patriarche et le maphrien (comme en témoigne, par exemple, B1.142 de 1716).

226. Jusqu'à cette époque, il y avait « toujours » eu, pour ainsi dire, un « M. Yuḥannon » régnant ; mais en 1862 (B1.88), 1871 (B1.2), 1877 (B1.82), 1878 (B2.484) et 1880 (B3.199), l'évêque de l'abbaye est absent des listes épiscopales du Ṭur ʿAbdin.

227. SOCIN 1881, p. 254sq.

Six ans après la visite de Socin, en 1876, un colophon rédigé à Qartmin (B1.333) enjoint : « Priez pour les moines du monastère de Qartmin, nous sommes réunis en ce moment à l'abbaye sainte ! ». Il y avait alors sept moines, un prêtre et un diacre (cf. B1.12 de l'année suivante : le prêtre est devenu un moine novice). Socin cible la chronologie : c'est avant juillet 1870 que les moines avaient été de nouveau rassemblés à l'abbaye, puisque Socin avait trouvé 14 moines à Qartmin, mais aucun évêque [228] ; il y en avait d'autres (lui dit-on), mais ils étaient partis. Il n'est pas étonnant que la conversation de ces hommes ait surtout porté sur la nourriture et le jeûne [229]. Au moins cinq d'entre eux ont dû mourir peu après.

L'abbaye de Qartmin est à présent connue sous le nom de monastère de M.-Gabri(y)el [230]. Le plus ancien vocable, d'après la *Vie* de Šmuyel (Samuel) d'Eštin, le fondateur, était *dayro d-šuroyo*, qui signifie peut-être « le monastère de l'homme de Šuro » (B1.25), car le village de Šmuyel était Eštin (peut-être Meštine, à une heure de Qellet dans le district de Ṣawro sur la route de Medyad ; Šuro (akkadien : *Šuru*) est l'ancien nom de Ṣawro. Parfois (B1.11), on ajoute Qrapos (Karpos ?), un évêque martyr de Ṣawro, parce que le monastère fut fondé sur ses reliques, ce qui explique la variante plurielle possible de : *dayro d-šuroyē*. Dans les sources anciennes, elle est appelée l'abbaye (parfois « l'abbaye sacerdotale » : B1.343) de la Maison de M.-Šemᶜun ; plus tard elle fut désignée sous le nom de « monastère de Gabriel », « abbaye [ᶜumro] de Qartmin », ou simplement « monastère de l'abbaye » [syr. *dayro d-ᶜumro* ; ar. *dayr al-ᶜamr* ; turc : *dayrulumur* ; kurde : *dēr ᶜamr*]. B1.256 l'appelle « l'abbaye tracée par les anges » [231] et B1.217 : « le monastère des Douze mille saints et des huit cents Égyptiens » [232].

Comme dans d'autres monastères que nous avons visités, la vie cénobitique coexiste avec une gamme de pratiques érémitiques, notamment l'emprisonnement volontaire qui fut pratiqué de bonne heure au cœur du complexe et plus tard aussi dans une tour à l'ouest (V). « La cellule de M.-Gabriel » était un gymnase élaboré pour athlète spirituel

228. SOCIN 1881, p. 255. Il faut attendre 1886 pour qu'apparaisse le premier évêque de Qartmin dans les colophons (B1.126).

229. SOCIN 1881, p. 251.

230. BELL 1982, p. 6-10 avec les fig. 4 et 5, p. 31-35, fig. 19-22, p. 137-139 et pl. 207-218. Le plus ancien colophon de Qartmin dans BARṢAWM 2008, B1.243, date du IXᵉ siècle ; il y a 110 autres références datées de 1042 à 1903.

231. Ce devrait être le singulier : « ange ». Selon la *Vie* de Šmuyel, un ange délimita le futur oratoire monastique pour son disciple, Šemᶜun, avec trois grands blocs de pierre (PALMER 1990a, p. 37).

232. Comparer avec les Douze mille Saints du monastère du Safran.

au sein du sanctuaire de l'église conventuelle [233]. En ce qui concerne la « tour de l'ermite », qu'on appelle *ḥabis* (la prison) qui se trouve à l'ouest du monastère [234], nous rencontrons l'un de ses occupants dans une note non datée d'un colophon de 1254 (B1.337) : « Priez pour mon frère, le moine-prêtre Giwargis, qui m'a dirigé au mieux de sa capacité et a passé bien des moments angoissés à mon côté, et prie pour [moi,] R. Mušē, stylite de l'abbaye de Qartmin, natif de ᶜAyn Wardo ! » (V) [235]. En 1474 (B2.392), nous y trouvons un prisonnier volontaire, R. Yawsep d'Arbo ; il était probablement toujours là en 1476, quand R. Barṣawmo de Popyat, un autre reclus, était en vie (B1.25sq), et en 1482, lorsqu'un troisième homme, R. Addaï de Ḥbob, fut emmuré quelque part dans l'abbaye (B1.23). Le monastère disposait d'au moins quatre enclos (V) : la cellule de Gabriel, la tour de l'ermite, la grotte naturelle de Bar-Siqaï et l'ermitage troglodyte dans le wadi Ḥaltan (j7). La grotte dut sûrement être occupée par des ascètes, mais je n'en connais pas de preuve. Vers 1400, 500 personnes, y compris l'évêque de l'abbaye et 40 moines, y furent étouffés par des envahisseurs conduits par Timur Khan le Boiteux [236]. Cela ne signifie pas que la communauté était composée de quarante hommes à ce moment-là ; parmi ceux qui avaient trouvé refuge dans cette caverne certains venaient de loin, de Nisibe et de Mᶜarrē [237].

En 1584, pour la première fois, une moniale de l'abbaye de Qartmin, Šmuni, est mentionnée dans un colophon (B1.353sq) ; et en 1611, un livre y fut relié (B1.503) « par Ṣaliba, évêque de l'abbaye, avec l'aide de la *dayroyto* Maryam de Be Manᶜēm », ce qui suggère une certaine domesticité (III). Il nous faut attendre jusqu'en 1720 (B1.206) pour rencontrer une autre moniale, Rahabē, fille de Gawro de Medyad. C'est en tout cas après 1714, lorsque certains moines avaient peut-être migré vers l'abbaye de M.-Šemᶜun [238]. Peut-être servait-elle aussi les yézidis afin de surveiller les

233. PALMER 1990a, p. 97-100.

234. PALMER 1990a, p. 102-105, fig. 34-36.

235. ANSCHÜTZ, 1984, p. 72 : « En 1248, des moines et un stylite étaient mentionnés [à ᶜAyn Wardo !] ».

236. D'après *Addaï*, p. 5. Il y a des renseignements aux dates de 1394 (300 personnes, 32 moines), 1395 (500 personnes, 40 moines) et 1401 (*idem*) ; dans cette partie de son travail qui restitue des éléments antérieurs à son époque, *Addaï* semble avoir copié l'un après l'autre des récits parallèles, parfois contradictoires, de sources variées.

237. Mᶜarrē avait déjà probablement une population syro-orthodoxe, venue s'ajouter aux familles traditionnellement syro-orientales. Entre 1554 et 1577, peut-être même depuis plus longtemps, Yešuᶜ, natif de Mᶜarrē, aurait été « évêque Yuḥannon de l'abbaye de Qartmin » (B1.339 ; B1.24 ; B1.349).

238. B1.188 (de 1730) ; B1.115, B1.353 et B.423sq (1733) ; et B1.313 (1735) furent tous rédigés comme si rien n'avait changé : l'évêque réside toujours dans son monastère.

objets et les biens appartenant à l'abbaye, certains étant finalement récupérés par le maphrien.

Nous avons déjà remarqué que l'ancienne route de Medyad vers Be Sbirinā passait par l'abbaye de Qartmin et Popyat, laissant les villages de Qartmin et Kibak au sud. Entre Kibak et Popyat, il y a une ruine signalée comme « Diralmin » sur la carte d'Anschütz, qui pourrait être un sanctuaire païen transformé par les moines en maison de prière [239]. Les chrétiens locaux le connaissaient sous le nom des « Arches de M.-Gabriel » (j8). On racontait qu'un ange aurait montré à M. Šemʿun l'endroit où lui-même et son maître devaient bâtir leur oratoire ; sans doute l'idée qu'il s'agissait de leur ermitage lorsqu'ils migrèrent est-nord-est depuis la source au nord de Qartmin alimenta-t-elle cette légende [240].

Les villageois passaient non loin de l'abbaye de Qartmin lorsqu'ils faisaient route vers Medyad et entretenaient donc d'étroites relations avec ce monastère [241]. En 1580 l'abbaye a été décrite comme étant « à côté du village béni de Popyat » (B1.353 ; cf. B3.123 de 1704). Un colophon de 1733 (B1.423) montre que trois des moines de l'abbaye provenaient de Popyat. Malgré sa taille exiguë (qui explique pourquoi il n'a jamais donné son nom à l'abbaye), Popyat a une grande et belle église dédiée à M. Iṣṭepanos [242]. L'histoire raconte qu'une grande dame venue d'Égypte visita l'abbaye sous un déguisement masculin au moment où 800 moines Égyptiens y étaient arrivés, transgression qui fit tomber la pierre que l'ange de M. Šemʿun avait laissée suspendue un laps de temps au-dessus de la terre ; dans son remords elle édifia la belle église de « Kafrabiyār » [243], qui est Popyat. Il y a probablement un soupçon de vérité dans ce conte de fées. L'église de M.-Iṣṭepanos à Popyat (j9) pourrait avoir été construite dans le village le plus proche (peut-être par un « patron » laïc) pour des pèlerins mariés et des femmes venant à l'abbaye [244]. En 1855, l'informateur

239. PALMER 1990a, p. 33-40, fig. 4-9.

240. *Trilogie de Qartmin*, p. 17. Sur cette *Trilogie* (les *Vies* de *Šmuyel d'Eštin*, *Šemʿun de Qartmin* et *Gabriyel de Be Quṣṭān*), voir PALMER 1990a et PALMER 2010a.

241. Le sentier muletier depuis Be Sbirinā, au lieu de passer par Qartmin, le contournait, passant par l'abbaye de Qartmin (voir carte 4). Les moines de ce monastère se plaignirent grandement à Socin (SOCIN 1881, p. 253) des dépenses du devoir d'hospitalité envers les voyageurs le long de cette route (II).

242. WIESSNER 1982, II, p. 111-122, fig. 13 et pl. XIV, et p. 58-61 ; BELL 1982, p. 119.

243. SOCIN 1881, p. 253.

244. Makhrum Šah, fille de Yalinos, était une dame patronnesse de l'abbaye de Qartmin, agissant en 1495 « pour son âme et celles de ses parents, de ses frères et sœurs, ses enfants et son mari », B3.76. La légende dut s'enjoliver de sa mémoire. Comparer la patronnesse du monastère de la-Mère-de-Dieu et M.-Théodoros, B3.378 de 1443.

de Sandreczki [245] désignait l'église comme un monastère (c'est-à-dire Dēr M.-Isṭepanos, à deux heures de Be Sbirinā et à une heure de Dēr M.-Gabriel), signifiant peut-être que des moines y résidaient ou, plus probablement, y habitèrent par le passé [246] ; et de fait, ils aidaient vraisemblablement les prêtres du village dans l'organisation des pèlerinages.

À l'est du défilé de Kibak (k)

(k1) Le couvent de M.-Dodo, M.-Aḥḥo et M.-Osyo ;
(k2) Le monastère de Mart-Maryam-Mère-de-Dieu, à 1 km à l'est de Be Sbirinā ;
(k3) La tour d'ermite de M.-Barṣawmo dans ce monastère de la-Mère-de-Dieu ;
(k4) Le monastère de M.-Bassos et sa sœur Mart Šušan à Ḥēdil ;
(k5) Le monastère de M.-Dodo à Espes ;

Vers 1168, les musulmans importuns de Be Sbirinā avaient reçu dix livres d'or des chrétiens du village comme prix de leurs vignobles, leurs citernes et leurs maisons ; ils étaient prêts à reconstruire un village ruiné dans la plaine. Dans l'urgence, les villageois durent emprunter une livre d'or à l'abbaye de M.-Gabriel ; en retour il fut décrété que

> « la main droite de M. Gabriel viendrait à Be Sbirinā une ou deux fois par an pour que les villageois puissent lui donner du moût de raisin, des raisins secs, du blé et de l'argent pour [l'huile] des *qandilē* (lampes), parce que la plupart des *qandilē* appartenait aux fidèles de Be Sbirinā » (II). [247]

La relation anciennement établie de l'abbaye avec ce grand village n'est pas dépourvue d'informations. Le *Livre de Vie de Be Sbirinā et de l'abbaye de Qartmin* a été conservé à l'abbaye jusqu'à ce qu'il soit emmené à Be Sbirinā, où des entrées continuèrent à y être faites pendant des siècles [248]. « Le village de prêtres » eut son propre historien à la fin du

245. Comme le rapporte SOCIN 1881, p. 241 ; cf. ANSCHÜTZ 1984, p. 92 : « un ancien monastère ».

246. ANSCHÜTZ 1984, p. 123, écrit que les vestiges du monastère de M.-Isṭepanos sont toujours visibles au village de Qartmin, mais il est peu probable que Sandreczki fasse allusion à ce monastère (si toutefois le renseignement est exact), puisque la piste depuis Be Sbirinā jusqu'à Medyad passe au nord.

247. BARṢAWM 1964, p. 120sq. Les *qandilē* brûlaient constamment dans l'église monastique afin d'implorer le pardon de Dieu pour les péchés des ancêtres du village.

248. PALMER 1990a, microfiche 2.

XV^e^ siècle, Addaï († 1502), qui poursuivit les chroniques de Barhebraeus à son époque, avec une focalisation sur le Ṭur ᶜAbdin. Beaucoup d'évêques de l'abbaye de Qartmin étaient Sbirinites. Le village se comporta en intendant, plaçant les manuscrits de l'abbaye en lieu sûr.

Une note non datée commémorant « nos frères, les prêtres du village, R. Mirza, R. ᶜAbdallah » et cinq prêtres (l'un d'entre eux est appelé Barṣawmo), sous une autre de 1805 (B1.352), fut rédigée par Saᶜid, un moine Sbirinite vivant au monastère de M.-Dodo. Il y avait un monastère de M.-Dodo, M.-Aḥḥo et M.-Osyo à Be Sbirinā (**k1**) et R. Saᶜid comme R. ᶜAbdallah y résidaient en 1805 (B1.352) ; ils comptent parmi les prêtres du village (cf. B1.447). Avant 1813, ils furent rejoints par le prêtre Barṣawmo et par Mirza qui occupa la fonction patriarcale (B1.81)[249]. B1.352 (1830) a été écrit « dans la tour de M.-Dodo ». Il s'agissait d'une partie de l'église principale du village de M.-Dodo à Be Sbirinā contiguë aux vastes ruines du monastère de M.-Dodo que l'on avait montré à Anschütz et où « vécurent autrefois des moines comme des moniales »[250]. Au milieu de XIX^e^ siècle, cela sembla au Docteur Badger, missionnaire anglais, un club d'hommes indolents ; mais il n'a pas spécifié qu'ils avaient des moniales comme domestiques[251].

La cour décrite par Anschütz tout comme « la tour de M.-Dodo » furent toutes deux bâties dans les années qui suivirent 1167, lorsque le chef de village Tuma et ses fils, l'ayant racheté aux musulmans, renforcèrent le système défensif du village[252].

> « [Les fils de Tuma] commencèrent à construire autour de notre église une vaste cour et une haute tour, et ils l'insérèrent dans une forteresse défensive avec des murs épais autour de l'église de M.-Dodo et M.-Aḥḥo et M.-Osyo ; et ils construisirent une grande et

249. BARṢAWM 1964, p. 148sq, explique comment le maphrien Ṣaliba (1779-1815) consacra antipatriarches Yawsep de Be Il en 1803, Isḥoq d'Azekh en 1804, Barṣawmo de Ḥbob en 1812, Barṣawmo et Mirza de Be Sbirinā en 1813 et 1816 alors que deux patriarches du Ṭur ᶜAbdin étaient en place, Ešaᶜyo et Aḥḥo. Quand ces derniers moururent en 1816, le successeur de Ṣaliba dut en consacrer deux autres : Zaytun et ᶜAbd al-nur. Elyas II, patriarche d'Antioche, les aurait tous faits rétrograder à l'épiscopat par le bras séculier « en 1838 » [en réalité 1836 : B1.461].

250. ANSCHÜTZ 1984, p. 81 et n. 111. Voir aussi POGNON 1907, p. 116 : inscription 62 ; BELL 1911, p. 303-305 ; KRÜGER 1938, p. 40sq ; BELL 1982, p. 100sq, pl. 105.

251. BADGER 1852, p. 57. Il faut dire que Badger se forma une opinion en très peu de temps : il lui suffit d'observer les moines de Qartmin sur un début d'après-midi pour les juger eux aussi « indolents ».

252. PALMER 1990a, supplément microfiche 2, fol. XIV-XV et XXII-XXIII, avec trad. anglaise en H3 ; BARṢAWM 1964, p. 120-123. Noter en finale une référence aux monastères de Ḥabsenus et de K. Salṭē.

> large tour sur l'église de M.-Ešaʿyo[253]. [...] Les feus fils du chef de village Tuma construisirent aussi une belle grande cour comme cimetière pour les moniales du côté oriental de l'église, et ils en édifièrent une autre à côté de l'église comprenant dix cellules pour que les sœurs du couvent puissent y vivre. »

Nous voyons ainsi que ce fut pour des moniales et non pour des moines que le monastère de M.-Dodo avait été érigé. Il s'agit du seul couvent de moniales documenté au Ṭur ʿAbdin avant le XX^e^ siècle (III), lorsqu'un couvent fut installé dans le bâtiment appelé « la forteresse » [*ḥesno*] au monastère de M.-Gabriel. Mais dans beaucoup d'églises de village, il y avait des femmes vivant une vie ascétique en diverses époques, telle Elišbaʿ, mère de M. Salloro, au VII^e^ siècle. En 914, une moniale fut enterrée dans la cour de l'église de M.-Yaʿqub-l'Enseignant à Midun (III)[254]. Plus tard, R. Joseph, un moine vivant à ʿArobon, entre Be Sbirinā et Qurriyah sur la route vers la plaine du Be ʿAr(o)boyē, acheta un évangéliaire syriaque de 1499 au prêtre-historien Addaï de Be Sbirinā pour les âmes de son père, sa femme et sa fille, la religieuse Roḥel (B1.447), tous défunts.

Le rapport du XII^e^ siècle qui vient d'être en partie cité poursuit ainsi :

> « Ils construisirent également un autre monastère consacré à Mart-Maryam-Mère-de-Dieu (**k2**) dans la vallée à l'est du village et, à l'intérieur, une tour consacrée à M. Barṣawmo (**k3**), chef des Pleureurs, pour l'usage des moines en clôture ».

Ce petit monastère est connu comme celui de M.-Barṣawmo, simplement[255]. Un colophon parle même du « monastère de M.-Barṣawmo qui est à côté de la tour appelée le Pilier des reclus à l'est de Be Sbirinā » (B3.254). *Addaï* rapporte pour l'année 1417 que « R. Yaʿqub le stylite de Ḥēdil, qui [vécut] près de Be Sbirinā, maître spirituel du patriarche Behnā[m], fut assassiné par les Kurdes maudits de la famille de Gārug »[256]. D'autres « stylites » apparaissent dans les colophons. Le scribe

253. WIESSNER 1982, II, p. 248-250, fig. 249 et pl. 132-133.

254. PALMER, 1987, A.10, p. 73sq avec photo p. 72. Le premier mot de la l. 4, s'achevant par les lettres *bet*, *lomad* et *olaf*, pourrait être le nom d'une moniale plutôt que l'adjectif « corrompu » - description du monde qu'elle quittait. Moins de 300 ans après que la conquête arabe eut abrogé la frontière, ce pourrait bien être une inscription syro-orientale. WIESSNER 1982, I, p. 127sq, fig. 30, pl. 72, décrit une petite église avec une voûte transversale, consacrée à Mart-Šmuni ; elle dut être utilisée par des moines et moniales vivant dans le village de Midun.

255. BELL 1911, p. 303 n. 1, p. 304 ; BELL 1982, p. 101, pl. 106.

256. *Addaï*, p. 7. BARṢAWM 1964, p. 106sq.

de B1.186, qui écrivit en 1444, commença à vivre en reclus dans « la tour du saint M. Barṣawmo, le chef des Pleureurs, du côté du village béni de Be Sbirinā ». Son imagination errait vers toutes sortes de pensées coupables et « pourtant, il était pieds et poings liés à une pierre au sommet d'un pilier » (V). B3.254sq (de 1470) est un livre commandé par un *muqaddasi* appelé R. Mattaï, ancien chef de village vivant désormais comme « stylite » et reclus dans la tour de M. Barṣawmo, pour l'église de M.-Tuma, dont s'occupait une femme appelée Badra : « Priez pour son père Joseph, sa mère Dalalē, ses frères Marc et Gabriel, et sa sœur, la moniale Šmuni ! » Or, la religieuse Badra était Isa femme de ce *muqaddasi*, mais après son pèlerinage à Jérusalem, le couple décida de vivre dans la continence. La femme vivait au monastère de la-Mère-de-Dieu et cuisinait pour son mari comme autrefois. Ils avaient un fils, Eša'yo, qui était moine et prêtre. Il traitait toutes les affaires entre le monastère et le village et donnait régulièrement la sainte communion à son père. La sœur de Badra, Šmuni, était religieuse, de même que leur mère Roḥel [257]. Cette histoire (V), où la rudesse de l'emprisonnement volontaire est adoucie par la solidarité familiale, provient du *Livre de Vie*.

Les occupants les plus récents de M.-Barṣawmo furent successivement Qurillos Barṣawmo de Be Sbirinā en 1853 (B1.11) [258], R. Yuḥannon de Meštin en 1867 (B1.499) et le stylite anonyme que signala G. Bell en 1905.

Si une église de type monastique est une preuve suffisante de l'existence d'un monastère, alors il y eut un monastère de M.-Qawmē, à environ dix minutes de marche à l'ouest de Be Sbirinā [259], et un autre de M.-Malkē dans le village voisin de Gawoyto [260].

De Be Sbirinā au monastère de M.-Šem'un (j2), il y a 5 km. Il a été question de ce monastère, qui devrait être au nord-ouest de 'Arobon [261], dans la section précédente. À partir de 'Arobon, les moines de l'abbaye de Qartmin devaient bifurquer vers le sud pour atteindre leur monastère inférieur, non loin de l'antique cité de Sirwān dans la plaine du

257. PALMER 1990, microfiche 2 : commentaire au n° 3, p. 5sq de la section H. À l'époque de rédaction de B3.254sq, la mère était appelée Dalalē (Dalilah). Ce nom séducteur fut peut-être estimé peu convenable lorsqu'elle décida de suivre ses filles, son gendre et son petit-fils dans la vie religieuse.

258. Un ancien « patriarche » illégitime du nom d'Ignatios Barṣawmo ; il mourut en 1855 : BARṢAWM 1964, p. 71.

259. WIESSNER 1982, I, p. 76-79, fig. 15, pl. 87.

260. WIESSNER 1982, I, p. 99-104, fig. 21-22, pl. XVII, XVIII, 57-59.

261. WIESSNER 1982, II, p. 154-60, fig. 17, pl. 74-6, a visité Dēr Baskis, à 3 km au nord-ouest de 'Arobon, et y a relevé une église de type paroissial. Les vastes ruines étaient en fait un village, non un monastère.

Be ᶜAr(o)boyē [262]. Les fils de Tuma de Be Sbirinā érigèrent un caravansérail à Qurriyah sur la route de la plaine. Le territoire appartenant au monastère inférieur, qui était probablement à Pazarköy, avait jadis appartenu à la garnison romaine de la forteresse du Ṭur ᶜAbdin. Procope rapporte que cette terre était appelée le Champ des Romains. D'après la *Vie d'Aḥḥo*, Démétrios, commandant de cette garnison, avait une dévotion pour les saints locaux, qui durent répondre à ses bontés en cultivant le Champ des Romains, puisqu'ils possédaient un monastère inférieur, tout comme plus tard l'abbaye de Qartmin (en effet, il est probable qu'il s'agisse du même monastère qui d'une façon ou d'une autre changea de mains). Peut-être les Romains laissèrent-ils leur propriété aux moines lorsqu'ils abandonnèrent cette partie de l'empire aux Arabes ? Le fait que les saints locaux aient été jacobites à ce moment-là était sans incidence ; du moins étaient-ils chrétiens. C'est là que Šemᶜun de Ḥabsenus planta les 12000 oliviers dont il fit un bénéfice en vendant l'huile (qu'il peut avoir stockée dans les nouveaux bâtiments qu'il construisit à la forteresse du Ṭur ᶜAbdin) à tous les monastères et églises de la région [263]. De ces commencements vinrent les grands investissements dans la ville de Nisibe.

Au lieu de descendre la route de Qurriyah vers la plaine de Sirwān, avec ses souvenirs de M. Ḥeworo et de « Siméon des Olives », nous poursuivons vers l'est en direction de Be Zabdē et de Gozarto d-Qardu, en passant le village de Midun avec son église de M.-Yaᶜqub-l'Enseignant. Il semble que Midun se trouve très proche de la frontière romano-perse, peut-être sur cette frontière même, car la fortification frontalière à cet endroit était appelée Mindon [264]. Ḥēdil, au nord duquel était érigé le monastère de M.-Bassos et sa sœur Mart Šušan (**k4**) [265], était de l'autre côté du wadi de la Géhenne (sur le tronçon oriental du wadi Ḥaltan, où il devient alors un canyon), et donc en définitive en territoire romain, car

262. Toujours mentionnée comme telle ; en effet, contigu à une citadelle fortifiée de 25m de haut environ, se trouve un champ de ruines qui mesure peut-être 200 000m². Peut-être la plaine tire-t-elle son ancien nom du village de ᶜArobon? ANSCHÜTZ 1984, p. 76sq, suppose que Arbo était la capitale du Be ᶜArboyē. Les différentes graphies ne sont peut-être pas une objection puisque nous trouvons Be Ar(o)boyē sans *ᶜayn* ; mais Arbo ne jouit pas d'une situation stratégique, tandis que ᶜArobon se situe à une fourche marquant les deux entrées orientales du Ṭur ᶜAbdin, et a bien pu dominer cette plaine ; d'où la vocalisation : Be ᶜAroboyē.

263. Il se peut aussi que les monastères syro-orientaux de Penek ait fait demande d'huile pour leur usage, ce qui expliquerait les liens entre Siméon des Olives et le supérieur d'un monastère syro-oriental où il séjourna pendant un an (*Vie de Šemᶜun d-zaytē*, p. 227sq).

264. PALMER 1990a, p. 5 n. 7.

265. KRÜGER 1938, p. 15-18 ; WIESSNER 1982, p. 83-86, fig. 17, pl. XV.

ce wadi profond a formé la frontière à ce niveau. Espes, au sud du canyon et plus à l'est encore, doit être Hiaspis, qu'Ammien situe sur la frontière, ce qui signifie du côté perse du wadi de la Géhenne.

En effet, en 1474[266], un moine syro-orthodoxe d'Espes fut choisi, vraisemblablement à cause de son accent, pour aller au monastère syro-oriental de M.-Dodo près de Tabriz, où il devait copier la *Vie de M. Dodo* pour l'église de ce martyr à Be Sbirinā. Pour montrer patte blanche, le moine espesite feignit d'être un solitaire du secteur de Nisibe, c'est-à-dire du Mont Izlo. La nécessité de rapporter la *Vie* se fit sentir après la découverte de reliques authentifiées comme étant celles de M. Dodo, M. Aḥḥo et M. Osyo dans le mur entre la nef et le sanctuaire de leur église à Be Sbirinā : ces reliques apparurent lorsque le nouveau toit s'effondra avant d'avoir séché, parce que les architectes avaient négligé d'utiliser des appuis verticaux pour sécuriser l'infrastructure en bois sur laquelle était construite la voûte. La découverte des reliques apporta du réconfort aux villageois après la perte de quinze hommes, deux moines et un prêtre sous les décombres. Grâce à « certains moines nestoriens », la vie de Dodo fut connue[267], rare aperçu des relations régulières qui devaient exister entre les syro-orthodoxes et leurs frères syro-orientaux (I).

À Espes, d'où l'on peut apercevoir le Mont M. Aḥḥo, pourrait se trouver un monastère (**k5**) ; Socin en évoque un sans le nommer, et Anschütz semble même avoir recherché pour ses cartes l'histoire d'un couvent de M.-Dodo à Espes (à partir de quelles sources ?), mais le confond dans son texte avec M.-Bassos à Ḥēdil, à l'autre extrêmité du canyon de l'Enfer et du côté éloigné du ravin [268]. Taylor décrit ainsi « Ispiss » :

> « Il est situé au milieu d'un ensemble de ruines, reliquat d'une ancienne et très grande ville. À son extrémité nord-est, il y a un ravin profond, quasi inaccessible dans lequel court un petit ruisseau qui se jette dans le Tigre, irriguant en son cours de vastes rizières et des jardins. Au bord de la falaise, se trouvent les ruines d'une vieille église construite, comme la ville, en basalte noir. » [269]

266. *Addaï*, p. 12sq.

267. *Addaï*, p. 13.

268. Sur ce sujet, voir FIEY 1977. SOCIN 1881, p. 244 : « Isfis avec son monastère » ; ANSCHÜTZ 1984, p. 113sq (M.-Bossus !), dit que les familles chrétiennes restant encore à Espes prenaient soin du monastère ; elle précise sur les cartes 2 et 4 que ce monastère fut d'abord florissant entre 630 et 1000, puis à un certain moment entre 1400 et 1760. Il n'est pas mentionné sur la carte 3 (1000-1400). Les cartes 5 et 6 le signalent comme monastère habité entre 1760 et 1914, puis déserté après.

269. TAYLOR 1865, p. 51.

Mais il pourrait en effet y avoir eu un autre monastère dans l'amphithéâtre naturel formé par une boucle du cours d'eau dans ce ravin. Il y a de fait une ruine isolée en pierres finement taillées (pl. 6) ; étant donné la fertilité de la vallée, c'est un site aussi grandiose que pratique, qualités qui ont attiré les fondateurs de bien des monastères.

Les monastères de Be Gawgal et Be Rišē (I)

(I1) Le monastère de M.-Aḥḥo au sud de Be Manᶜēm et à l'ouest de la forteresse du Ṭur ᶜAbdin ;

(I2) Le monastère de M.-Abḥaï du côté occidental de Be Manᶜēm ;

(I3) Le monastère de M.-Yaᶜqub, au sud de Be Diyupē, près du sommet du Mont Izlo ;

(I4) Le monastère de M.-Eliyo le prophète, du côté septentrional de Ḥbob ;

(I5) Le monastère de M.-Malkē, au sud d'Arkāḥ et à l'ouest de Ḥbob ;

(I6) L'ermitage au nord de M.-Malkē.

La *Vie de Šemᶜun d-zaytē* offre une histoire de la forteresse du Ṭur ᶜAbdin [D29 : l'ancienne Rhabdium ; Kiepert : Ḳalā Hatem Tāi ; K : Ḳalᶜat Hātim Ṭâi [270]] en partie confirmée par la *Vie de Yaᶜqub* et complétée par la

270. DOLABANI 1959, p. 159sq, ne constitue pas « une note de Dawlabani » (d'après BROCK 1979, p. 181 n. 39), mais une partie de la *Vie de Šemᶜun d-zaytē* (BARṢAWM 1964, p. 22-28, où 602 des Grecs, date de la fortification par les Romains, doit être corrigé à partir du ms de Merdo, p. 207, en 662 = 351 ap. J.-C.). BELL 1982, p. 145sq, fig. 56 (plan de J.G. Taylor), pl. 228-231. La *Vie de Yaᶜqub* dit bien qu'il fut « construit *près* de la frontière » (et non « au-delà de la frontière ») « du Be ᶜAr(o)boyē, au sommet [syr. *gbino*] de la montagne » (WRIGHT 1870, p. 1136b) ; cf. la photographie sur la couverture de PALMER 1990a. Théophylacte Simocatta II, 1 (*epimachon te to oros es ta malista kai amphibolon*) dit explicitement que la frontière du Tigre était un massif exposé de tous côtés aux attaques ennemies. DILLEMANN 1962, p. 229, en conséquence, trace la frontière autour du Ṭur ᶜAbdin. En D32 la frontière passe juste au sud d'Anḥel et vire au nord à Qartmin (Dillemann vocalise : « Qartemin ») pour passer à l'est de Ḥāḥ et de Depnē (l'antique village de Daphnoudis ; Dillemann : Difne). Cette carte et D31 signalent Rhabdium au-delà de la frontière romaine, ce qui contredit à la fois la *Vie de Yaᶜqub* et Abū Yūsuf Yaᶜqub : voir PALMER 1990a, p. 5-7. Procope affirme que la distance jusqu'à la frontière en partant de Sirwān (l'ancienne Sisauranon) en direction de Nisibe est d'environ 55 km, tandis qu'en sens opposé, cette distance est réduite de moitié. Sans doute se réfère-t-il à la forteresse frontalière de Mindon, qui était peut-être près de Midun. Dillemann calcule la même distance vers l'abbaye de Qartmin à vol d'oiseau ; mais les armées ne prennent pas la route directe, comme l'oiseau, contrairement aux moines peut-être. Voir carte 4.

Vie d'Aḥḥo. De ces trois sources, cette dernière est la plus importante pour notre sujet. Les deux larges tours carrées du monastère de M.-Aḥḥo (k1) se détachent hardiment au nord-ouest de cette forteresse, « à côté de Be Manᶜēm » (B1.101 et B1.115)[271]. À l'époque où il fut construit et appelé Bnoyel (« Dieu construit ») par Aḥḥo et Ḥeworo ainsi que leur patron laïc Théodoros, cette partie de Be Gawgal était une forêt avec de grands arbres et des animaux sauvages. Dans ce monastère, il y avait une tombe en pierres taillées contenant neuf *arcosolia* et un ossuaire avec une porte en pierre, érigée par Démétrios, commandant de la forteresse du Ṭur ᶜAbdin. Peu après le décès d'Aḥḥo (vers 560), une forte grêle et des inondations rendirent la vie difficile au Be Gawgal. Les moines eux-mêmes, conduits par Ḥeworo, décidèrent de gagner le monastère inférieur. « Personne ne resta au monastère supérieur, sauf le bienheureux Abrohom, sacristain »[272]. Le nouveau nom, Pnot (« elle/il est revenu(e) » : B1.80 et B1.115) fut vraisemblablement donné au monastère du haut lorsque la communauté finit par y « revenir ». Pnot devint Put (B1.499) ou Puto (B1.115), d'où Kiepert : Dērpūĕ' (Māraḥo) ; R : Dēr Pū'e (M.-Achā)[273]. B1.115 place ce monastère et Be Manᶜēm en Be Gawgē. Nous avons vu auparavant que les deux monastères fondés par M.-Aḥḥo sur les fragments pieusement volés de la croix de Jésus veillaient spirituellement sur les accès nord et nord-est du Ṭur ᶜAbdin ; nous observons à présent que les accès est et sud-est, eux aussi, sont gardés par les reliques de M. Aḥḥo enterré à Bnoyel ; ses reliques sont cependant également revendiquées par Be Sbirinā[274].

271. ANSCHÜTZ 1984, p. 139 : « Le monastère fréquemment mentionné (SACHAU 1899, p. 130 ; MINGANA 1933, p. 912sqq, p. 925 ; *Barhebraeus, Chronique ecclésiastique*, p. 87-88 n. 5) a été plus récemment victime du soulèvement kurde de 1924-1928 ; c'est là que l'ultime résistance des troupes d'Atatürk fut brisée. Puisque les chrétiens avaient abandonné l'aire entourant le monastère, qui s'étendait dans la forêt sur 40 km au sud-ouest de Medyad, on ne trouva personne prêt à le reconstruire. Aujourd'hui, quelques familles yézidies demeurent ici au printemps entre les murs flanqués de deux énormes tours ». Anschütz, paraît-il, avait vu le site.

272. *Vie d'Aḥḥo*, fol. 190b-191a (trad. dans PALMER 1990a, p. 96).

273. Ce monastère, à 3 km au sud de Be Manᶜēm (WIESSNER 1982, p. 32 n. 52), voir aussi KRÜGER 1938, p. 4 et p. 9-11, est attesté dans des colophons de 1721 (B1.80), 1733 (B1.115), 1798 (B1.417), 1804 (B1.101), 1807 (B1.434) et 1867 (B1.499) ; mais ces dates tardives ne doivent pas faire illusion : le monastère de Pnot avait de meilleures raisons que le monastère de la Croix près de Zāz de posséder le tombeau de M. Aḥḥo (B1.115) ; cf. *Vie d'Aḥḥo*.

274. Au monastère de la Croix de Be Il, les malades viennent encore sur une autre tombe de M. Aḥḥo durant le temps d'incubation.

La forteresse du Ṭur ᶜAbdin est à 3,5 km légèrement à l'ouest du nord-ouest de Pazarköy (à identifier avec le monastère inférieur et peut-être aussi avec le village de Dayrunito - « le petit couvent » - près duquel, d'après *Addaï*, se déroula une bataille en 1398), est clairement reconnaissable à partir du plan de Taylor sur la photo satellite disponible sur Google [275] ; le monastère de M.-Aḥḥo, bien visible sur la même photo, se trouve à l'ouest de la forteresse. Au nord de M.-Aḥḥo se dresse la « ville morte » de Be Manᶜēm, village pentu, déserté depuis 1915, avec une grande église dédiée à M. Barṣawmo et Luqianos, aujourd'hui remplie de fumier [276]. Au sommet se trouve le logement de l'Agha qui assassina le plus célèbre enfant de Be Manᶜēm, le maphrien Basilios Šemᶜun, en le poussant du toit plat de cette maison. Sur un affleurement rocheux qui dépasse largement le village en ouest-sud-ouest, se dresse ce qui ressemble à un grand fortin avec trois tours en ruine. C'est le monastère de M.-Abḥaï (**k5**) [277], qui ne doit pas être confondu avec le célèbre « monastère des Échelles » dans les gorges de l'Euphrate près de Gerger. En 1484, un livre d'offices pour les jours de fête fut copié « pour les églises de Be Manᶜēm : M.-Barṣawmo et Luqianos, M.-Abḥaï et M.-Sobo » (B1.90) ; et le colophon non daté d'un Ḥusoyo pascal qui appartint au monastère de la Croix de Be Il parle de même de « l'église de M.-Abḥaï près de Be Manᶜēm » (B1.381).

En 1723, 1749, 1841 et 1906 (B3.187, B3.12, B3.95 et B3.101/251) nous trouvons « un évêque du monastère de M.-Abḥaï », parfois appelé simplement « évêque de M.-Abḥaï » (IV). Un livre de cérémonies funéraires appartenant à l'église de la-Mère-de-Dieu à Ḥāḥ (B1.83) fut copié en mai 1738 par un certain Rezq Allah au monastère de M.-Abḥaï à côté de Be Manᶜēm.

De Be Manᶜēm, il y a deux heures de trajet vers Be Diyupē [278] sur la même montagne de Be Gawgal, là où commence l'appellation Mont Izlo. Nous sommes revenus au groupe des monastères par lesquels nous avions commencé, puisque celui de M.-Abrohom de Kaškar (**b4** ; pl. 4) est à une heure de distance de Be Diyupē en allant vers le sud. Juste au sud

275. *Addaï*, p. 5sq. BELL 1982, p. 145.

276. De Be Manᶜēm, on peut apercevoir sur l'horizon sud le profil de M. Aḥḥo.

277. WIESSNER 1982, I, p. 32-38, fig. 6-7, pl. IV, 12, 13 (M.-Abaï !).

278. Le manuscrit syr. 41, de 1195, fut rédigé au monastère M.-Yaᶜqub-l'Enseignant « à côté de Be Diyupē » (ZOTENBERG 1894). Bayto d-Debbē de PALMER 1987, Inscription A.6, p. 64-67, le Be Debbē de la *Trilogie de Qartmin*, p. 80, était identifié par une tradition locale consignée par SOCIN 1881, p. 253, à Gisri (A : Gizri) sur le wadi de Be Quṣṭān juste au-dessus de sa confluence avec le wadi de Kerburan (voir carte 1). Fautivement : ANSCHÜTZ 1984, p. 77 ; PALMER 1990a, p. 214.

de Be Diyupē (voir carte 2), il y a un petit monastère, entretenu en 1978 (quand je l'ai visité) par une hospitalière famille suryoyo prodigue en figues et en grenades. Andrus (dans Parry) le signale comme « Deir Gazallah » et en 1918 *Kriegskarte des deutschen Heeres von Mesopotamien* comporte « Dēr Ghazālē », à une certaine distance de « M.-Yaᶜqub », comme s'il s'agissait de deux monastères distincts et non d'un seul. B1.27, cependant, l'appelle *dayr ġazaal*. Le nom complet est : « monastère de la Maison de la-Mère-de-Dieu, de M.-Yaᶜqub [l'Enseignant] et de M.-Dimeṭ, appelé aussi *dayro d-qarno* (équivalent syriaque pour le monastère de la Corne), sur le Mont Izlo (l1) » (B1.336) [279]. B1.433 ajoute fièrement que les deux moines qui vivaient là (apparemment après 1813) étaient de Ḥbob. En 1854, il y en avait un (B1.118 et B1.119), et en 1864 à nouveau deux (B1.27).

Au nord de Be Diyupē, est localisé le village de Ḥbob avec son église de M.-Serge-et-Bacchus et, juste au nord de celui-ci (B1.37 et B1.110), le monastère de M.-Eliyo (l2), Élie le Tišbite (B1.468 en référence à 1 R 17,1) [280]. Connu également comme *ṭannono* [281], « celui qui est rempli de zèle pour Dieu » (1 R 19,10), ce personnage intransigeant de l'Ancien Testament qui alla se cacher dans le ravin de Kérith à l'est du Jourdain où il vécut d'eau et de morceaux de nourriture que lui apportaient des corbeaux est un modèle (V) pour les moines des montagnes désertiques du Ṭur ᶜAbdin [282]. Le plus ancien colophon se référant à ce monastère est B1.28, daté de 1468. En 1735, l'eau fut canalisée jusqu'aux alentours du

279. WIESSNER 1982, I, p. 67-71, et fig. 13, pl. XI, 39-42.

280. En 2 R 1,7-8 nous lisons que le roi demanda à ses émissaires quelle sorte d'homme ils avaient rencontré. « Un homme velu », répondirent-ils, « avec un pagne de peau autour des reins ». « C'est Élie le Tišbite », dit le roi. BARṢAWM 1964, p. 34 désigne le monastère de Ḥbob comme celui de l'ascète (*ᶜanwōyō*) Élie, mais sa collection de colophons contredit cela.

281. BARṢAWM 1964, p. 110.

282. 1 R 17,5-6. Dans le Nouveau Testament, Jean le Baptiste fournit pareillement un tel modèle. Mt 3,4 : « Jean le Baptiste parut dans le désert [...] Il avait son vêtement fait de poils de chameau et un pagne de peau autour de ses reins ; il se nourrissait de sauterelles et de miel sauvage ». Il est surprenant de ne trouver qu'une seule fois le nom du Précurseur du Christ comme vocable d'un monastère dans cette région, à savoir celui de Ḥabsenus. À Élie, au contraire, sont dédiés au moins deux autres monastères, l'un dans la région d'Omid, l'autre près de Merdo. Ce dernier est cité dans divers colophons comme un village chrétien appelé Der Hilya avec une église consacrée (comme celle de Be Quṣṭān) au prophète Élie. En 1443 (B3.378), éloge est fait d'un anachorète sur le Mont Ḥazro, au-dessus du monastère du Safran, « second Élie par son zèle dans les voies de Dieu » – terminologie évocatrice de l'expression islamique *jihād fi tariq allāh*, « effort soutenu dans la voie de Dieu ».

monastère à partir d'une source à l'ouest (B3.68sq). En 1784, il y avait huit prêtres et un moine à Ḥbob et, dans les années postérieures à 1780, un évêque y résida, en dépit de la présence à quelques pas de là d'un évêque de Be Rišē au monastère de M.-Malkē [283]. Le Ṭur ᶜAbdin fut parfois marqué par une inflation du nombre d'évêques, et même de patriarches ; chaque monastère semble avoir eu son évêque, constataient les voyageurs du XIXe et du début du XXe siècle.

Nous en venons maintenant, à une heure de Ḥbob et deux heures de Be Diyupē [284], au monastère de M.-Malkē (**l3**), « sur le Mont Izlo, au sud et entre les villages d'Arkāḥ et Be Sabro » (B1.136) [285], compté par Barṣawm comme l'un des huit monastères « de premier ordre » au Ṭur ᶜAbdin [286]. Ce monastère est placé sous le vocable de Malkē de Clysma, de Sisin de Nisibe, d'Eliša ᶜ de Clysma, d'Utel de Mossoul et de Šleymun d'Arkāḥ, fils de Wahbun du Be Zabdaï (B1.24) [287]. En 1583, il y avait trois moines et une moniale, Mariana (B1.35) ; en 1645 un directeur spirituel (*mšablono*) et son disciple occupèrent un ermitage au nord du monastère (**l4**) (B1.435) ;

283. De 1793 à 1896, Barṣawm a 8 références supplémentaires datées. B1.110 de 1784 mentionne des prêtres et un moine ; B1.37, une lamentation en dodécasyllables, comporte la signature suivante : « achevé de la main de l'auteur Yuḥannon en l'an 2097 des Grecs (1786). Cela a été copié au monastère de M.-Eliyo au nord de Ḥbob par l'évêque Yuḥannon, fils du prêtre ᶜAbd Allah de Be Manᶜēm qui réside à Ḥbob, aux jours du patriarche Ignatius Mattaï d'Antioche, Ignatius Barṣawmo du Ṭur ᶜAbdin, Sewirē Aḥḥo de M.-Malkē et *ḥasyo* Qurilos Yaᶜqub ». Ignatius Barṣawmo d'Arbo régna de 1740 à 1791, Sewirē Aḥḥo de 1768 à 1791 et Qurilos Yaᶜqub de ᶜUrdnus, où il résidait, de 1778 à 1804 (BARṢAWM 1964, p. 71 et p. 79). Cela signifie que la lamentation fut copiée avant 1791. À moins qu'Iwanis Gabriel de Ḥbob n'ait été l'évêque de son propre village de 1802 à 1810 (BARṢAWM 1969, p. 80), il n'y avait pas d'autre évêque de Ḥbob enregistré, puisque B1.118 de 1862 se rapporte à un évêque Malkē « de l'église de M.-Quryaqos à Ḥbob » - or, il n'y a aucune église placée sous ce vocable à Ḥbob ; c'est donc sans doute une erreur pour Be Naḥlē (Anḥel), où Qurilos Malkē, fils d'Afrem de Naḥlē, était évêque à cette époque (B1.263sq de 1853, et B1.27 de 1864).

284. SOCIN 1881, p. 263.

285. Sur M.-Malkē voir BELL 1982, p. 140; ANSCHÜTZ 1984, p. 136sq. Be Sabro doit être Ḥbob ; la phrase signifie : « entre les villages d'Arkāḥ et Be Sabro et au sud du premier », puisque M.-Malkē se trouve à l'ouest de Ḥbob. Ce ne peut pas être Be Sbirinā, comme le conjecture BARṢAWM 2008, parce que celui-ci n'avait aucune relation avec M.-Malkē.

286. BARṢAWM 1964, p. 33 : 1) M.-Gabriel [abbaye de Qartmin] ; 2) le monastère de la Croix de Be Il ; 3) celui de la-Mère-de-Dieu du village de Ḥāḥ ; 4) M.-Yaᶜqub-*ḥbišoyo* (Jacques-le-Reclus) à Ṣālaḥ ; 5) M.-Abrohom de Kaškar à Be Gawgal ; 6) M.-Awgin ; 7) M.-Malkē ; 8) M.-Abrohom [et M.-Hobēl] près de Medyad.

287. Barṣawm a 70 références datées à M.-Malkē de 1373 à 1895. La date de B1.434 est sûrement 1257 de l'hégire, et non 1257 de notre ère.

en 1698, il y avait un moine et une moniale, Ḥawo d'Anḥel (B1.267sq) ; et en 1813, l'évêque de Be Rišē qui avait résidé à M.-Malkē depuis des siècles[288], a le rang de patriarche (B1.457). Le colophon le plus intéressant est celui d'un Ḥusoyo pascal qui appartint jadis à l'église de Saint-Georges du village de ᶜArbāyē (B1.458) :

> « Copié de la main du moine Gabriel, fils de Ḥawšab de Zāz, et de sa mère [*i.e.* sa femme] Wardē pour l'église de M.-Sobo et les 12 634 qui furent abattus avec lui, pour l'église du village de ᶜArbāyē près du monastère de la Croix, l'an 2152 (1841), au monastère de M.-Malkē près de Ḥbob. Il a été achevé aux ides du mois d'avril, aux jours de M. Ignatios Elyas de Mossoul, M. Basilios Ablaḥad d'Anḥel, maphrien du Ṭur ᶜAbdin et les autres évêques, aux jours des frères et sœurs du monastère suivants : *dayroyo* David de Botē, *dayroyo* Aprem d'Arbo, *dayroyo* Yešuᶜ d'Arbo, *dayroyto* Ḥawo de Ḥbob, *dayroyto* Maryam de Zāz ; les diacres Ešaᶜyo de Be Quṣṭān, Ḥawšab de Botē et Yawsep d'Arbo ; les étudiants Denḥo de Ḥbob et Yaᶜqub de Be Manᶜēm ; le *muqaddasi* Saᶜdo d'Anḥel ; Yešuᶜ [du village de] Biro de Garboyē dans la plaine ; et Ṣawme de ᶜAyn Wardo, le berger ; nous qui vivons [ici] en cette fin des temps mauvaise. Car cette année, des barbares ont pris le contrôle du Ṭur ᶜAbdin et opprimé douloureusement les chrétiens, exigeant tribut et taxe au-delà de toute mesure et barème par décret et [réglement] de loi. »

Nous avons vu que les perturbations de 1841 avaient abouti au meurtre du maphrien ᶜAblaḥad trois années plus tard (B1.488). Cependant, l'ordre fut rétabli par les autorités turques et en 1845 il y avait six moines (B1.487sq), deux de plus qu'en 1841.

Sozomène mentionne deux célèbres monastères dans le voisinage du Mont Gaugalion, celui de Doniel et celui de Siméon[289]. Siméon pourrait être Šemᶜun de Qartmin et Doniel, Doniel d'Agloš, comme je l'ai proposé

288. Le plus ancien évêque de Be Rišē que j'ai pu trouver est mentionné dans un colophon de 1230 (B1.133), mais il n'y a aucune mention de M.-Malkē. B1.272 : « Ce livre appartient au faible Philoxène Abrohom de Be Manᶜēm, évêque du diocèse d'Arbo, Nisibe, Mᶜarrē et Kartwoyto, c'est-à-dire de Be Rišē, en l'an 1765 des Grecs (1454 ap. J.-C.). Priez pour moi ! Je l'ai copié dans l'abbaye [*ᶜumro*] de M. [...] » La lacune devrait probablement être comblée avec le nom « Malkē ». En 1468, un évêque de Be Rišē remit un penqito à M.-Malkē (B1.29). Mais c'est seulement en 1473 que nous avons la preuve que l'évêque lui-même résidait à M.-Malkē (B1.276 : « M. Philoxène, du monastère de M.-Malkē »). Tant Mᶜarrē que Kartwoyto avaient une population entièrement musulmane à l'époque du premier recensement ottoman en 1518 : ERPOLAT 2007, p. 356.

289. Sozomène, *Histoire ecclésiastique* III, 14.30, l. 5-8, p. 123.

en 1990 [290]. Pour que ce dernier puisse être véritablement au Gaugalion, ce Mont devrait inclure Metiniya, à une journée de voyage au nord de Merdo : cela semble peu probable. Où se trouvait donc le monastère de Doniel ? Les monastères sur la face sud du Mont Izlo étaient en Perse, donc exclus du périmètre d'observation de Sozomène. Aucun monastère du Be Rišē n'est assez ancien, excepté M.-Malkē. A-t-il été saccagé par les Perses en 581 quand ils mirent à sac l'abbaye de Qartmin, ou en 605 quand ils prirent la forteresse du Ṭur ʿAbdin, pour être colonisé plus tard (I) par des moines syro-orientaux du monastère voisin de M.-Abrohom de Kaškar (qui restaura le monachisme syro-oriental dans le dernier quart du VI[e] siècle) [291]. Nous savons que les frères du monastère de M.-Abrohom polémiquaient avec les moines de Qartmin à la fin du VII[e] siècle ; ce ton et cette familiarité pourraient bien être les symptômes d'un empiétement syro-oriental sur le Ṭur ʿAbdin syro-occidental, compensé par celui de l'abbaye de Qartmin sur la plaine au même siècle, ce qui expliquerait pourquoi l'expansion syro-occidentale, même si elle visait directement Nisibe, a pris une route détournée vers la plaine. Si les syro-orientaux fondèrent un monastère de M.-Ešaʿyo d'Alep, frère de Malkē, près d'Anḥel, à l'approche directe de Medyad (voir ci-dessous), ce fut peut-être pour bloquer l'avance de Qartmin de ce côté-là.

Un syro-oriental pourrait bien avoir inventé la *Vie de M. Malkē* aux alentours de 700, car ce roman est bien loin de l'époque qu'il restitue. L'histoire syro-occidentale du monastère est passée sous silence, et son antiquité évidente expliquée par une nouvelle légende qui le rattache au cycle de M. Awgin. Le silence même du récit indiquerait, chez les deux partis, une volonté d'oublier que le monastère changea de mains par deux fois. De fait, quand la puissance du monachisme syro-oriental déclina dans la région, et que celle des syro-occidentaux s'accrut, ces derniers entrèrent en possession de l'héritage de M. Malkē. Il semble que la continuité de la vie religieuse en ce lieu ne fut pas interrompue car ils adoptèrent la *Vie de M. Malkē* et sans doute en même temps le cycle entier de M. Awgin. Si cet événement était survenu au XIV[e] siècle, cela expliquerait pourquoi les reliques de M. Awgin et dix de ses disciples furent transférées de son monastère du Mont Izlo à celui de M.-Ḥananyo

290. PALMER 1990a, p. 115.

291. BARṢAWM 1969, p. 316 : « Après avoir reçu la tonsure, [Athanase de Balad] quitta [le monastère de Qennešrē] pour le grand monastère de Be Malkē dans le district d'Antioche, et non pour le petit monastère de M.-Malkē dans le Ṭur ʿAbdin, comme le pensaient la plupart des orientalistes ». BROCK 1981, p. 16, qui appelle le monastère près d'Antioche « Bet Mar Malka (Melke) ou Mar Eusebona », est d'accord sur ce point, corrigeant FIEY 1977, p. 142.

près de Merdo en 1396. Pourquoi à M.-Ḥananyo et pas à M.-Malkē ? En partie sans doute parce que le patriarche d'Antioche, qui résidait au monastère de M.-Ḥananyo, désirait étendre son charisme aux dépens de son rival au Ṭur ᶜAbdin, puisque le schisme commença en 1364.

M.-Malkē fut investi comme bastion en 1926 par les rebelles Kurdes, à l'instar de M.-Aḥḥo, M.-Awgin et M.-Abrohom de Kaškar. Barṣawm poursuit le récit :

> « Lorsque certaines de leurs forces furent conquises et dispersées, ils retournèrent leurs armes à feu contre ces monastères et [celui de] M.-Malkē fut [en partie] démoli. Son vieil évêque, Sewirē Šmuyel, mourut en Be ᶜAr(o)boyē [la plaine en contrebas du Mont Izlo], après s'être enfui dans la montagne de Be Gawgal. Il avait 79 ans. Tout le diocèse de Be Rišē fut laissé en ruines, certains de ses habitants émigrèrent à Šigor [jabal Sinjār] et à Mossoul [également en Irak]. Mais en l'année 1955, le monastère de M.-Malkē fut restauré. »[292]

C'est avec ces mots que Barṣawm achève son *Histoire du Ṭur ᶜAbdin*, suggérant combien fut profond l'enracinement de la forêt du monachisme dans le Ṭur ᶜAbdin au point que de ses troncs coupés surgiront toujours de nouvelles pousses.

Les monastères de la vallée du Mošok (m)

(m1) Le monastère de M.-Ešaᶜyo d'Alep à Be Naḥlē ;
(m2) Dēr Musk, équivalent possible pour le monastère de M.-Salloro ;
(m3) L'église de M.-Quryaqos à Be Naḥlē ;
(m4) Le monastère de M.-Giwargis [A : Derkürk (Hr.)], au nord-nord-est de Nisibe ;
(m5) Dēr Čomer, au nord-est de Nisibe, peut-être le M.-Abaï de la *Vie de Šmuyel d'Eštin*.

Autre fondation-fille probable du monastère de M.-Šarbel : le monastère de M.-Ešaᶜyo d'Alep (**m1**) en dehors de Be Naḥlē (Anḥel) car il y avait là un monastère de ce disciple de M. Awgin « au-dessus de la rivière Mošok » (B2.363)[293] ; on comparera la description d'Anḥel sise « à

292. BARṢAWM 1964, p. 184. L'histoire fut poursuivie jusqu'en 1984 par M. Yulios Yešuᶜ Çiçek.

293. ANSCHÜTZ 1984, p. 73, renvoyant à deux « monastères » à Be Naḥlē (M.-Quryaqos et M.-Šemᶜun), semble considérer M.-Ešaᶜyo comme une église de village. En p. 74,

côté de la rivière Mušok » en B1.264). Cependant, puisque la *Vie de M. Malkē* prétend que ce monastère fut fondé à partir de M.-Malkē, ce dut être originellement une fondation syro-orientale à une période postérieure à la suppression de la frontière lors de la conquête arabe. Le nom syriaque « Be Naḥlē » peut signifier « entre deux vallées », ou bien « sur la ligne de partage des eaux ». La partie supérieure du « wadi Salo » signalée par Anschütz dépasse Be Naḥlē, à une distance d'au moins 3 km et contribue à l'écoulement des eaux du Mont Muḥallam et du Ṭur ᶜAbdin centre-oriental dans le Tigre face à Penek. Au sud de Be Naḥlē, l'Av-i-Spi (kurde pour « l'eau blanche »), venant du nord, se mêle à l'Av-i-Reš (« l'eau noire »), coulant du nord-ouest par les wadis parallèles pour former le Djaghdjagh [294] qui irrigue généreusement la ville de Nisibe et s'écoule vers le sud pour devenir tributaire du Ḫabur. Ce pourrait être la rivière Mošok. D'ordinaire, sa vallée forme la principale route septentrionale de Nisibe à Medyad. Sous le nom syro-oriental de Mašak, elle joue un rôle dans la *Vie* de Salloro, le fondateur d'un monastère non loin de là qui pourrait bien être Dēr Musk (**m2** - voir tableau : [Dayr Mošok ?]) [295]. Sans doute une position stratégique sur ce parcours explique-t-elle que Be Naḥlē ait eu un évêque au XIXᵉ siècle. Il avait son siège dans l'église de M.-Quryaqos au nord du village (**m3**), ses appartements donnant sur la cour de la citerne, comme je l'ai dit. Dans son entourage, on compte un moine en 1841, et une moniale en 1842. Curieusement, le premier évêque du siège était concurremment le supérieur de M.-Yaᶜqub à Ṣālaḥ [296].

elle mentionne 2 volumes de *vies* de saints du IXᵉ siècle et publie la photo de l'un d'entre eux p. 257.

294. PALMER 1990a, p. 107 : le Djaghdjagh s'appellait autrefois le Ḥirmas.

295. BROCK 1981, p. 12-14. La succession des supérieurs donnée p. 14 paraît vraisemblable puisqu'elle contredit le début plus légendaire du récit. Si Awgin est mort vers 379, comme l'affirme la tradition, alors Salloro fut supérieur aux alentours de 660. Cela explique l'allusion à la conquête arabe p. 13 (bien qu'elle ait été située par ignorance après que Salloro devint supérieur des deux monastères, et non avant) ; et après cette conquête, il est possible que le syro-oriental Salloro ait fondé un monastère dominant les versants supérieurs du Mošok, qui furent territoire romain jusqu'aux environs de 640. Né vers 610 (et mort vers 680) dans un village près de Nisibe sur le Mošok, il aura exploré, jeune garçon intrépide, cette rivière durant l'occupation perse qui dura jusqu'à 628, et trouvé le site où il devait plus tard conduire - ce qui dut paraître une étrange prémonition - ses 120 moines.

296. 1838 (B1.13 ; B3.193) ; 1841 (B1.265 : moine) ; 1842 (B1.264 ; B1.267 : moniale) ; 1849 (B1.136: supérieur de M.-Yaᶜqub) ; 1852 (B1.274) ; 1853 (B1.263) ; 1862 (B1.118) ; 1864 (B1.27) ; 1884 (B1.424) ; 1900 (B1.120).

À époque plus ancienne, les monastères de M.-Ešaᶜyo, de M.-Šarbel et de M.-Yaᶜqub-l'Enseignant, échelonnés le long de la route de Nisibe à Ḥesno d-Kipo du sud vers le nord, peuvent avoir constitué des foyers pour voyageurs, y compris pour des moines désireux d'éviter les distractions de la ville (II).

Le monastère de M.-Giwargis (**m4**), « dans la vallée du village de Šaᶜb au sud de Merdo », (re-)construit par l'évêque Yuḥannon de Merdo au XII^e^ siècle, ou plutôt, vraisemblablement, à son instigation, donna un évêque ; le bâtiment était toujours occupé en 1332. Sans doute faut-il l'identifier avec le monastère du même nom, « à l'ouest de Merdo », qui fut bâti par le diacre Abū ᶜAli, « médecin en chef », durant le même XII^e^ siècle [297]. « La grande église ruinée » de Dēr Kur [298] est à trois quarts d'heure au nord de Ḥarabē Zil (A : Hirbezil). Socin pense qu'il peut avoir été appelé monastère de Šaᶜbo [299] d'après le village voisin de Šöᶜbān [A: Ṣabani]. Il existe un autre monastère ruiné à l'est-nord-est de Nisibe, Der Čomar que les syro-orthodoxes, sur la base de la *Vie de Šmuyel*, appellent Dayro d-Šomir (**m5**) [300] :

> « [I]l est allé vivre au sommet d'une montagne escarpée, qu'on appelle en persan ᶜAmrin. Elle domine Nisibe un peu à l'est du côté septentrional... [Ce monastère] est appelé M.-Abaï jusqu'à ce jour. » [301]

La même source nomme le frère de Šmuyel du nom de Šomir, bien qu'il ne soit pas dit qu'il vint avec lui au Mont ᶜAmrin.

Conclusions

En descendant la vallée du Mošok, nous sommes revenus à Nisibe d'où nous étions partis. Le résultat de notre enquête ne porte pas seulement sur la cartographie et les données chronographiques quant à l'époque et aux lieux où fleurirent ces divers monastères, ou aux frontières entre districts et diocèses. Les faits relatifs à la géographie monastique, qui se sont très largement présentés au fil de ces pages, seront réunis dans ce qui suit de façon concise sous cinq rubriques thématiques.

297. BARṢAWM 1958, p. 551.

298. SOCIN 1881, p. 263 ; A comporte « Derkürk ».

299. SOCIN 1881, p. 263, renvoyant à ASSEMANI 1721, II, p. 221, p. 226, p. 228 et à PAYNE SMITH 1864, p. 565.

300. Une photo de ce monastère figure dans le *Calendrier*, nov./déc. 2010.

301. *Trilogie de Qartmin*, p. 8.

Questions de territoires (Thème I)

Les lettres passionnées du patriarche syro-oriental Išoᶜyahb III à l'intention de son troupeau de Nisibe donnent le ton de la rhétorique soutenue durant des siècles. Selon ce discours diviseur, les syro-occidentaux sont des « jacobites », des « hérétiques » et des « démons ». Les syro-occidentaux retournent le compliment, désignant les syro-orientaux comme des « nestoriens », prétendant qu'ils nient la divinité du Christ. Dès avant la conquête arabe, les syro-occidentaux firent des incursions en territoire traditionnellement syro-oriental. Auparavant, ce fut à partir de l'occupation perse que les syro-orientaux migrèrent au Ṭur ᶜAbdin, avançant jusqu'à Be Naḥlē (Anḥel), Midun et K. Borān. Vers 670, le syro-oriental Salloro prit avec lui cent-vingt moines pour construire un monastère sur la rive éloignée du Mošok, vraisemblablement parce que d'autres communautés du Mont Izlo (M.-Malkē et M.-Ešaᶜyo à Be Naḥlē) avaient déjà colonisé la rive plus proche. En même temps, les syro-occidentaux du Ṭur ᶜAbdin prirent pied au Be ᶜAroboyē et à Nisibe et pénétrèrent dans l'ancien Empire perse jusqu'à Šigor (Balad Sinjār). La controverse fit rage, telle une tempête déchaînée sur les sommets du Be Gawgal, lorsque le monastère de M.-Abrohom de Kaškar « cornait » avec l'abbaye non moins fanatique de Qartmin. Avant 1400, les syro-orthodoxes avaient converti Mᶜarrē, repris Be Naḥlē et M.-Malkē, transféré les reliques de M. Awgin au monastère du Safran et infiltré l'Arzanène jusqu'à Maᶜdan. Le versant méridional du Mont Izlo, avec les monastères de M.-Awgin, M.-Yuḥannon et M.-Abrohom de Kaškar, passa aux mains des syro-orthodoxes au XVIII[e], et non au XIX[e] siècle[302]. Le vocable de Mart-Maryam-Mère-de-Dieu était prisé pour une église ou un monastère syro-orthodoxe en territoire syro-oriental (Nisibe, Marbobo, Hatakh) – une épine pour les syro-orientaux qui, eux, insistent sur l'appellation de Mère du Christ. Les syro-orthodoxes différaient des syro-orientaux non seulement dans leur doctrine et leur liturgie, mais aussi dans leur dialecte et leur style : nef transversale de leurs églises monastiques, pilier de stylite, prononciation caractéristique des voyelles et des consonnes.

Le moine espesite qui se rendit au monastère syro-oriental de M.-Dodo à Tabriz était syro-orthodoxe avec un accent oriental. Lorsqu'il revint, il soutenait avoir copié la *Vie* de M. Dodo de nuit, craignant que son appartenance ne soit découverte ; il colora son récit pour l'adapter à son auditoire syro-occidental, pour qui les « nestoriens » étaient la bête noire. À vrai dire, prétextant être un solitaire syro-oriental du Mont Izlo,

302. Cf. FIEY 1977 et BROCK 1981.

il avait été accueilli, et on lui fit confiance, puisqu'il passa des jours seul dans sa cellule avec un manuscrit précieux. Ce n'est pas l'unique exemple d'une adoption de textes syro-orientaux par des syro-occidentaux : quand ces derniers investirent M.-Malkē (probablement au XIV^e siècle), ils récupérèrent non seulement la *Vie* de Malkē mais le cycle entier des disciples de M. Awgin. Ils se mirent même à considérer M. Awgin comme un des leurs ; en tout cas, ils « revendiquèrent » la possession de ses reliques et celles de dix de ses disciples en les transférant au monastère du Safran en 1396. De la même façon, l'abbaye de Fleury déroba les ossements de saint Benoît du Mont Cassin. Ils y réussirent, preuve que Dieu était de leur côté.

Le lien de M^carrē avec le monastère des Fils-de-Šmuni en Arzanène montre que les syro-orientaux voyageaient à travers le Ṭur ^cAbdin. Les moines en déplacement trouvaient à mi-chemin, à M.-Ešaʿyo, un lieu d'accueil. Auparavant, pour un temps, ils pouvaient depuis Be Naḥlē aller d'un monastère syro-oriental à un autre. Mais il est probable qu'hospitalité leur était offerte par des moines syro-occidentaux à Depnē et à Ḥabsenus. Aux alentours du XV^e siècle, des conventions spéciales existèrent entre ces monastères et celui de Mart-Šmuni-et-ses-Fils, qui était à ce moment-là syro-orthodoxe. Comment expliquer cette conversion ? Peut-être était-ce en partie le résultat de cette hospitalité. Hospitalité, mais aussi commerce rattachant l'est et l'ouest. Le Ṭur ^cAbdin était un raccourci pour les marchands syro-orientaux en route depuis l'Arzanène et la Cordouène vers Nisibe et Merdo. Siméon des Olives aura vendu son huile aux moines du Mont M. Aḥḥo ; cela expliquerait alors son séjour dans un monastère à la citadelle de Penek [303]. Les moines « nestoriens » qui informèrent courtoisement les villageois de Be Sbirinā du lieu où ils pourraient trouver la *Vie* de M. Dodo sont un modèle des relations amicales qui ont pu se développer sur le terrain entre les membres de ces Églises, en dépit de la propagande. Au XI^e siècle, un scribe syro-orthodoxe du nom d'Emmanuel copia un texte à l'usage d'un monastère syro-oriental.

Relations inter-communautaires (Thème II)

Les colophons de manuscrits constituent une source pour l'anthropologie monastique. Par les choix qu'il pose, un scribe révèle ses valeurs. Il énumère les membres de la fraternité et parfois d'autres personnes, les membres d'une autre communauté religieuse, du village voisin, de la famille dans laquelle il est né. Il apparaît ici à plusieurs reprises qu'une

303. *Vie de Šemʿun d-zaytē*, p. 227-229, DOLABANI 1959, p. 141 (BROCK 1979, p. 177), omet ici presque 4 pages du manuscrit, qui seront restituées plus loin.

communauté religieuse pouvait accueillir les résidents de nombreux ermitages et couvents voisins. Le nom même que le scribe donne à son monastère pourrait en être le reflet, amalgame des vocables de plusieurs centres pourtant bien éloignés. Une liste des frères du « monastère du Safran » incluait parfois les ascètes des monastères troglodytes du Mont Ḥazro. La haute considération dans laquelle le scribe tient ces ascètes des hautes falaises est perceptible dans la place de choix qu'il leur réserve dans l'ordre de sa liste.

Là où plusieurs monastères forment un groupe, il y a toujours une maison-mère. L'abbaye de Qartmin, le plus grand monastère du Ṭur ᶜAbdin, eut certainement aussi des fondations-filles. C'est sans doute en raison des carences de la transmission textuelle que nous n'en connaissons aucun, si ce n'est le monastère inférieur en Be ᶜAroboyē et le monastère éloigné du Mont Šigor (jabal Sinjār). Ces derniers n'ont aucune dédicace distincte. Dans le Ṭur ᶜAbdin, il semble y avoir eu trois petits monastères de M.-Šemᶜun, au sud, à l'est et à l'ouest de l'abbaye de Qartmin, qui était aussi désignée d'après le nom de M. Šemᶜun ; était-ce la maison-mère et ces monastères des fondations-filles à Arbo, ᶜArobon et Mzizah ?

Quelle était la nature de la convention particulière existant entre le monastère de Ḥabsenus et celui de Mart-Šmuni-et-ses-Fils dans le diocèse de Zargal ? Un éclairage sur cette question pourrait fournir une explication des avancées syro-occidentales dans cette aire avant 1400. À la fin du XV^e^ siècle, lorsque les colophons font connaître la composition de la fraternité à M.-Quryaqos et au monastère de la-Mère-de-Dieu, tous deux dans le diocèse de Zargal, nous constatons qu'environ la moitié des moines provenait du Ṭur ᶜAbdin. Ce fut aussi probablement au XIV^e^ siècle que les syro-occidentaux réinvestirent M.-Malkē et M.-Ešaᶜyo dans le Be Rišē ; mais il faut attendre le XVIII^e^ siècle pour que M.-Awgin, ainsi que M.-Yuḥannon et M.-Abrohom au Mont Izlo soient repris. La majorité des moines fut recrutée alors au Be Rišē, spécialement dans le village de Ḥbob. C'est la fierté de Ḥbob, à l'instar de l'auteur de la *Vie de Šemᶜun d-zaytē* fier que la majorité des frères des monastères de M.-Loᶜozor et M.-Zbino aient été Ḥabsenusites comme lui. Il y a des choses qui ne changent jamais.

Les colophons réunis par Barṣawm reflètent une étroite relation entre M.-Awgin et M.-Yuḥannon au XIX^e^ siècle. Les moines de ces deux couvents sont parfois recensés ensemble et deux d'entre eux, à M.-Yuḥannon, sont connus pour avoir été les chefs spirituels des deux communautés réunies. M.-Yuḥannon fut fondé à partir de M.-Awgin et durant des siècles placé sous le supériorat de ce monastère. Ces deux établissements ont toujours entretenu des liens étroits, parfois aussi avec le village

voisin de Mᶜarrē. Les villageois de Mᶜarrē aidèrent à restaurer M.-Awgin en 1271. On constate pareille relation entre villages et monastères environnants dans le Ṭur ᶜAbdin syro-occidental. L'abbaye de Qartmin fit un prêt d'une livre d'or à Be Sbirinā en 1167 afin de racheter la part de villageois musulmans ; en retour Be Sbirinā paya un tribut annuel ou bisannuel en espèces et nature « à la main droite de M. Gabriel ». Le juste échange n'est pas du vol ; et parmi les dépenses d'huile d'olive du monastère, beaucoup étaient utilisées pour maintenir allumées les lampes à l'intention des défunts de Be Sbirinā. La coopérative du village syro-oriental de Mᶜarrē offrait un présent annuel de graines de lin au lointain monastère syro-oriental des Fils-de-Šmuni (s'il s'agit du monastère de Mart-Šmuni-et-ses-Fils, plus tard syro-occidental), pour que les moines par leurs prières puissent obtenir des bénédictions « pour la communauté ». De mémoire d'homme, les victimes d'épilepsie furent toujours emmenées à M.-Malkē pour y être guéries. L'incubation pour le soulagement de la migraine est toujours pratiquée à Qellet au monastère de M.-Theoduṭē, bien qu'il soit en ruine.

Les monastères avaient toujours besoin de patrons laïcs. M.-Aḥḥo fut fondé avec l'aide d'un certain Théodoros ; la voûte funéraire fut érigée par le commandant de la garnison romaine, Démétrios. Si un don en argent était bienvenu, il y avait plus grande satisfaction encore à participer à l'embellissement d'un monastère. Le mur élevé jusqu'au monastère de Ḥabsenus depuis un domaine dont il avait été doté (formant ainsi un corridor par lequel les bénédictions pourraient « se déverser » de là vers la terre) fut construit avec une quantité de chaux offerte par une famille influente du village ; ce mur était appelé « participation des fils du prêtre Yawsep ». Le mot « participation » se retrouve dans nombre de colophons et d'inscriptions. On pouvait aussi « participer » en offrant librement son travail. Les villageois de Qellet aidèrent avec courage à construire le monastère de Theoduṭē ; et au couvent voisin de M.-Abaï, un moine fut aidé dans sa tâche de scribe par sa mère et ses sœurs, qui vivaient sans doute dans le village voisin.

Les moniales (Thème III)

Nous avons rencontré ponctuellement, à certaines périodes de l'histoire, des femmes « épouses du Christ ». Cet appel au célibat pour les femmes transparaît clairement dans la poésie de s. Éphrem. Il semble qu'elles aient été attachées, ainsi que les hommes consacrés (dont les âmes sont aussi les « épouses du Christ »), à l'église principale de Nisibe. La légende rapporte que l'évêque d'Éphrem, Yaᶜqub, fonda un couvent de moniales dans cette ville ; même s'il s'agit d'un anachronisme, le fait

témoigne de façon indirecte de l'existence d'une telle institution à l'époque où apparut cette légende. Au début du VIII[e] siècle [304] Siméon des Olives fonda Sainte-Fébronie, à côté de l'église construite pour Saint-Théodoros, un couvent « pour *dayroyoto* et *bnot qyomo* », apparemment deux ordres distincts. Contrastant avec ce monachisme institutionalisé, la mère du moine syro-oriental Salloro mena une vie ascétique dans l'église de son village avant de s'établir dans le monastère de son fils, sans doute lorsqu'il devint supérieur en 659. Vers 900, une moniale (*dayroyto*) était attachée à l'église du village de Midun et sa mort, avant 914, fut commémorée par une inscription sur basalte dont la forme des lettres suggère qu'elle aussi était syro-orientale. Vers 1167, il y avait tant de religieuses dépendant de l'église du village syro-occidental de Be Sbirinā qu'un cimetière spécial avait été érigé pour elles, avec dix cellules pour les vivantes. Il semble logique, compte tenu du grand nombre de religieuses, qu'on leur ait donné un couvent. Avant notre époque, on ne trouve pas plus de deux moniales en un même lieu [305] ; celles de la « forteresse » de l'abbaye de Qartmin sont à présent numériquement plus nombreuses (de 3 ou 4) que la communauté de Be Sbirinā au XII[e] siècle.

Les religieuses de M.-Gabriel s'occupent aujourd'hui du bétail, de la cuisine, du nettoyage, et font office d'intendantes pour les pensionnaires de l'école. Elles vont à l'église et se tiennent au fond, en silence. Quand leur ouvrage est achevé et que les complies ont été chantées, elles lisent ensemble les *Vies* des saints médiévaux. Les épouses des enseignants recherchent leur compagnie lorsque leurs maris siègent sur le *diwan* de l'évêque. Rien n'a-t-il changé depuis le moyen-âge ? Une moniale décédée est-elle toujours honorée par une pierre tombale à inscription ? Y a-t-il toujours, quelque part, un cimetière séparé pour les religieuses ?

Au XV[e] siècle, l'ancien maire de Be Sbirinā fit le pèlerinage à Jérusalem et revint avec une vocation. Sa femme devint religieuse résidente dans le minuscule monastère jouxtant sa tour, et satisfaisait aux besoins corporels de son mari reclus. Sa sœur, elle aussi, sacrifia ses cheveux ; et finalement, leur mère fit de même. En 1543, la principale occupation d'une moniale était de prendre soin de son fils, moine dans le même monastère (à Be Il), qui souffrait constamment de l'estomac, et de lui procurer le matériel pour qu'il puisse poursuivre son travail de scribe. L'année précédente, nous rencontrons une mère et ses deux fils au

304. *Vie de Šemʿun d-zaytē*, p. 222.

305. De 1470 à 1720, il y a 9 références datées aux moniales de Be Sbirinā, Zāz et ʿAṭāfiyah (les deux monastères de la Croix), de M.-Malkē et de l'abbaye de Qartmin ; puis 5 autres de 1834 à 1909 (moniale photographiée par G. Bell).

monastère de Ṣālaḥ, sœur du patriarche et non pas religieuse. En 1610, l'évêque de l'abbaye de Qartmin relia un livre avec l'aide d'une moniale de Be Manᶜēm qui n'était pas de sa parenté. Une note non datée nous dit qu'une moniale partageait avec deux moines la propriété d'un livre. Ces éléments évoquent une camaraderie entre des hommes et des femmes voués au célibat - fait qui avait existé aux premiers temps du christianisme en Mésopotamie. Helga Anschütz assimile la moniale photographiée par Gertrude Bell à Ḥāḥ avec une fille du Pacte du christianisme primitif[306] : ce n'est pas une sœur cloîtrée mais une femme parmi les hommes qui jouit de son droit de parole et voudrait même se défendre, en cas d'attaque du village, avec un révolver !

Les moniales étaient mises au second rang par rapport aux moines, mais non par rapport à l'ensemble des hommes ; dans des colophons du monastère du Safran et de M.-Malkē, elles sont inscrites avant les diacres. Ce fut aussi au monastère du Safran que Parry se plaignit du bruit incessant des moulins à bras actionnés par les femmes ; en cinq mois, il ne se rendit jamais compte que ces femmes travaillant dur au service de Muṭrān Elyas étaient plus que de simples domestiques.

Les évêques (Thème IV)

Les évêques résidaient parfois dans des églises de village : Mart-Šmuni à Medyad ; M.-Quryaqos à Be Naḥlē (Anḥel) ; M.-Dimeṭ à Zāz. L'évêque de Merdo, le patriarche d'Antioche, ou tous deux, résidèrent parfois à l'église des Quarante Martyrs de Sébaste, que l'on peut toujours visiter dans la ville de Mardin. Un évêque aimait avoir des moines et des moniales dans son entourage ; cela explique que de tels établissements aient fini par ressembler à de petits monastères attachés aux églises de village. Plus souvent, un évêque du Ṭur ᶜAbdin résidait dans un monastère, comme Muṭrān Elyas de Merdo au monastère du Safran en 1892. Cette coutume a dû apparaître quand l'orthodoxie d'État monopolisa le culte dans les cités de l'Empire romain oriental. Jacques Baradée (Yaᶜqub Burdᶜono), qui naquit dans un village du Mont Izlo, ordonna des évêques pour les anciens croyants - ceux qui rejetaient l'innovation doctrinale du concile de Chalcédoine (451). Ces évêques étaient illégitimes, mais la prudence n'explique pas seule leur choix de résider dans des monastères. Sévère avait vécu comme un moine quand il devint patriarche d'Antioche ; et Jean de Tella, également au VIᵉ siècle, hésita profondément à devenir évêque - fonction qui à l'évidence pouvait rendre les hommes vaniteux, irascibles, avides de luxe, et plus hommes

306. ANSCHÜTZ 1984, p. 100.

d'affaires que moines [307]. En théorie, certains de ces dangers, en particulier celui de délaisser la prière pour l'activité, pouvaient être évités en continuant à vivre dans un monastère. Un « bon évêque » n'est pas un gérant mais un ascète. Siméon des Olives réussit, dit-on, à être les deux.

Le patriarche du Ṭur ᶜAbdin résidait à M.-Yaᶜqub de Ṣālaḥ, l'évêque de Zargal à M.-Quryaqos, celui de Ḥāḥ à la Sainte-Croix de Be Il et celui de Ḥesno d-Kipo à l'autre Sainte-Croix. L'évêque de Be Rišē résidait généralement à M.-Malkē, bien qu'on le trouve à M.-Abḥaï ou, plus tard, à M.-Awgin, sans doute retiré pour une année. M.-Awgin était la résidence de l'évêque syro-orthodoxe de Nisibe au XIXe siècle ; les deux premiers occupants syro-occidentaux de ce siège au milieu du VIIe siècle n'auront assurément pas résidé dans la cité et nous devons donc supposer qu'ils restèrent au monastère inférieur face à Sirwān.

Les monastères ont produit des évêques : l'abbaye de Qartmin et le monastère du Safran en donnèrent un grand nombre à l'Église et méritèrent ainsi le titre de *ᶜumro kohnoyo*. Lorsque ces évêques se retiraient, ils pouvaient soit revenir dans leur monastère, soit rester dans celui où ils avaient résidé en tant qu'évêques. La compagnie d'évêques retraités dans des monastères où étaient basés des évêques en titre encouragea peut-être la nomination d'un moine au rang de *ḥasyo* sans diocèse à gouverner. En 1335, un reclus du nom de Petros fut élevé à l'épiscopat sans avoir à quitter son ermitage de Yusē au Mont Ḥazro. On prétend que le patriarche Masᶜud ordonna de nombreux évêques sans responsabilité ; preuve en est donnée dans les colophons où se trouve une classe de *ḥsayo* parmi les moines seniors. Variante sur ce thème : la consécration d'un évêque dont « le diocèse » est son monastère ou le village voisin. En revanche, nous trouvons l'exemple d'un maphrien et même d'un patriarche fuyant les querelles de son peuple, se retirant comme reclus dans un ermitage ; ou celui d'un évêque parti définitivement dans un monastère parce qu'il trouvait la vie du monde trop difficile.

Les reclus (Thème V)

Siméon des Olives devint évêque de Harran ; puis, réalisant qu'il avait fait sans doute une erreur irréparable, il disparut :

> « Il vint au petit monastère [syro-oriental] de la citadelle de Penek sur la rive du Deqlat (Tigre), en face de l'ancienne ville perse de Raqṭa et entra dans l'anonymat sans que quiconque [parmi les syro-occidentaux] le sache. Son lieu de séjour était une citerne obscure et il y resta pendant un an, ne mangeant rien, et se nourrissant de

307. *Vie de Yuḥannon de Tella*, p. 51.

> la seule Puissance divine et de la vision de la Lumière de Ciel. [Il fut retrouvé par quelques moines de Qartmin] emprisonné dans une citerne, baigné de lumière divine et conversant avec les anges de Dieu. Il était enchaîné au fond de la citerne et les larmes qu'il versait étaient si abondantes qu'elles avaient formé un bassin qui lui arrivait à la taille. Il se tenait debout au milieu de ses larmes. Quand les moines virent cela, ils rendirent grâce et louèrent Dieu d'avoir instillé son amour dans le cœur de son élu M. Šemʿun d-zaytē. »[308]

Ce passage inédit, que le rédacteur syro-occidental moderne de la *Vie* peut avoir trouvé inquiétant, aide à expliquer la pratique extraordinaire de l'emprisonnement volontaire. Il s'agissait soit d'une chambre troglodytique, soit d'une cellule scellée derrière le sanctuaire d'une église, où ne pénétrait aucune lumière, soit de la prison obscure d'une tour, ce qui permettait au reclus de combiner les deux formes d'ascèse de M. Šemʿun d-zaytē : se tenir au sommet d'un pilier et être enfermé en un lieu sombre – pratique dont nous trouvons des évidences archéologiques dans tout le Ṭur ʿAbdin[309]. En 1905 encore, Gertrude Bell découvrit la tour de M.-Barṣawmo occupée.

Bell photographia des tours carrées de reclus à Be Sbirinā, à l'abbaye de Qartmin et à Ḥāḥ ; d'après un colophon de la Sainte-Croix à Be Il, il apparaît que le monastère en avait plus d'une. Les tours de Ḥabsenus (VIII^e^ siècle) et Mardin (X^e^ siècle) se trouvent au centre même de leurs monastères. La chambre troglodytique au-dessus de la cour de l'église de M.-Zokē à Ḥesno d-Kipo était connue comme « la tour » et occupée à plusieurs reprises par un anachorète. Yaʿqub-le-Reclus fonda le monastère de Ṣālaḥ. Son lieu de réclusion n'a pas été trouvé – ou n'est jamais montrée aux visiteurs. Dans la seconde moitié du XV^e^ et dans les deux premières décennies du XVI^e^ siècle, neuf colophons attestent l'activité de reclus. L'un d'entre eux évoque un certain nombre de moines reclus et stylites de M.-Loʿozor à Ḥabsenus, monastère fondé par Siméon des Olives ; ils peuvent avoir occupé « le pilier » à tour de rôle. Masʿud le mystique, qui s'était enfermé dans l'enclos de Yaʿqub à Ṣālaḥ vers 1460, s'inscrivait dans une longue tradition (une tour avait été construite à cette fin à Be Sbirinā en 1167) ; persuasif, il en incita

308. *Vie de Šemʿun d-zaytē*, p. 227sqq ; DOLABANI 1959 omet toute cette section de la *Vie* dans son édition, la seule jusqu'à présent pour dater ce texte de valeur, quoique bien corrompu.

309. Une tour ronde, comme « le pilier » de Ḥabsenus du VIII^e^ siècle, offrait les deux formes d'emprisonnement réunies ; de plus, c'était pratique puisqu'on pouvait monter dans la cavité sans besoin d'échelle et l'utiliser comme égout vertical et comme résidence.

beaucoup à renouer avec ce mode de vie. Son prédécesseur, ᶜAbdo de Be Sbirinā, se présente comme « pieds et poings liés à une pierre située au sommet d'un pilier » : mais cela ne suffisait pas encore à arrêter son esprit vagabondant vers toutes sortes de pensées coupables. Ce n'était qu'un débutant ; mais en faisant cette confession à la postérité, il livre sûrement un aperçu aussi authentique que la *Vie de Šemᶜun d-zaytē*.

Le stylite avait toujours besoin de quelqu'un pour l'assister. La *Vie de Doniel* évoque un reclus du XV^e^ siècle qui demanda à la femme qu'il avait quittée d'envoyer leur fils pour l'aider. En 1568, le reclus de M.-Iṣṭepanos près de Be Nābil était servi par son neveu. Nous avons vu que Mattaï de Be Sbirinā persuada femme et fils d'assurer le fonctionnement du monastère de taille familiale au pied de son « pilier » effilé. Au monastère de M.-Ešaᶜyo à Nisibe et dans celui, plus petit, de M.-Loᶜozor à Ḥabsenus, la fraternité spirituelle suppléait les membres de la famille. Les ermitages du Ṭur ᶜAbdin ne sont pas de simples annexes aux monastères ; leur existence se justifie. Les villageois ont soutenu les monastères et les ont fournis en moines et moniales. En ṭuroyo, le nom de la montagne des Serviteurs est *u-ṭurō daᶜ-ᶜābōdē*, « la montagne des hommes qui peinent à servir leur Seigneur dans l'unicité du corps et de l'esprit ». Leur *apparatus* peut sembler masochiste, mais pour eux, il était aussi indispensable qu'un télescope à l'astronome. Du fond du puits, remarquait s. Éphrem, on peut voir des étoiles, même au milieu du jour. En s'enfouissant vivant, on pouvait anticiper la vision béatifique et ainsi prouver aux vivants que l'autre monde existait. Tout au moins était-ce la théorie. Mais même si, en réalité, des chimères s'insinuaient sur la voie de la vision béatifique, la foi de beaucoup était soutenue par l'énorme sacrifice accompli. Car si Dieu n'existait pas, alors renoncement et travaux de l'ascète resteraient sans récompense ; et cela ne serait pas juste.

traduction française de Christelle Jullien

Appendice

Références datées à chaque monastère tirées des 3 volumes du *Catalogue des manuscrits* de Barṣawm. Ne figurent pas ici celles qui ont été reportées intégralement dans cette étude pour un monastère donné.

b2-4: Awgin, Yuḥannon, Abrohom de Kaškar: **1813** (1.501); après **1813** (1.433); **1843** (1.501); **1844** (1.290; 1.488); **1846/1849** (1.88sq); **1853** (1.87); **1854** (1.119); **1864** (1.27); **1865** (1.406); **1867** (1.499); **1876** (1.314); **1886** (1.125); **1900** (1.119).

c1: Ḥananyo: **1315** (2.464); **1384** (3.262); **1465** (1.377); **1468** (1.75); **1474** (3.32); **1477** (3.57); **1486** (2.194); **1487** (1.384); **1488** (2.181); **1489** (3.231); **1495** (3.76); **1498** (3.91); **1546** (3.185); **1548** (3.62); **1567** (1.421); **1568** (1.148); **1584** (2.182); **1588** (3.9; 3.375); **1589** (2.64); **1595** (3.345); **1597** (2.508); **1601** (1.108); **1615** (2.446); **1621** (3.56); **1629** (3.121); **1637** (2.509); **1644** (2.516); **1648** (3.112); **1661** (1.135); **1662** (2.343); **1687-1708** (2.441); **1701** (1.502; 2.196; 2.222; 3.332); **1702** (3.243; 3.376; 3.377); **1703** (3.193); **1705** (2.479); **1711** (2.345); **1713** (2.221); **1715** (2.449); **1718** (3.174; 3.269); **1719** (3.333); **1721** (3.330; 3.350); **1723** (2.148; 2.462s; 3.187); **1725** (3.351); **1728** (2.149; 2.161; 2.470; 3.351); **1730** (3.238); **1732** (1.78; 3.444); **1733** (2.346); **1741** (3.153; 3.182; 3.191; 3.370-371); **1742** (3.370); **1747** (2.63; 2.470); **1749** (3.12; 3.445); **1750** (3.453); **1752** (2.63; 2.471); **1753-1754** (3.364); **1756** (3.408); **1757** (2.201); **1759** (2.63; 2.471); **1760** (3.321); **1763** (3.324); **1764** (2.512); **1765** (3.399); **1766** (3.217); **1768** (1.472; 2.471); **1770** (3.245); **1771** (3.242); **1773**, **1775** (2.472); **1778** (2.440); **1779** (2.112); **1783** (3.266) ; **1786** (1.444sq); **1787** (2.178); **1789** (2.115; 3.182; 3.322; 3.423); **1791** (3.81; 3.100); **1792** (2.430); **1797** (3.78); **1800** (3.96); **1801** (1.130); **1804** (2.398; 3.385); **1815** (1.473); **1822** (2.452); **1828** (2.202); **1830** (3.19); **1833** (1.171); **1836** (3.128); **1839** (2.513; 3.401); **1843** (1.501; 2.202); **1844** (2.357sq; 3.371sq; 2.436); **1851** (2.428; 3.368); **1858** (3.368); **1862** (1.88; 2.490); **1870** (3.398-399); **1873** (1.497; 3.244); **1874** (3.349); **1877** (1.82); **1879** (3.102); **1880** (3.199); **1889** (3.250); **1891** (3.219); **1892** (3.302); **1893** (2.514); **1895** (2.9; 3.220; 3.352; 3.398sq); **1897** (2.434); **1899** (2.188); **1900** (1.120); **1902** (3.240); **1903** (2.487); **1905** (3.204); **1906** (3.101; 3.251); **1917** (3.300).

c2: La Mère de Dieu et M.-Théodoros : **1440** (3.221) ; **1443** (3.378) ; **1469** (3.174) ; **1483** (2.389); **1505** (3.223); **1524** (3.163); **1536** (3.379); **1597** (2.508); **1637** (2.509); **1672** (2.510); **1673** (2.94); **1678** (3.347); **1679** (2.341sq); **1684** (2.510); **1693** (3.79); **1694** (2.510; 3.99); **1699** (2.189); **1704** (2.510); **1714** (2.199); **1718** (3.269); **1737** (1.125); **1739** (3.351); **1771** (3.242); **1791** (3.100); **1822** (2.452); **1830** (3.18sq); **1836** (3.128); **1893** (2.514); **1917** (3.300sq); **1933** (3.238).

c3: ʿAzozoyel: **1472** (3.109); **1556** (1.3); **1566** (3.225; 3.345); **1568** (1.148); **1569** (2.7); **1585** (3.323); **1586** (3.441); **1673** (2.489; 3.401); **1684** (2.7).

c4: Yaʿqub-l'Enseignant: **1188** (3.74); **1468** (1.76); **1567** (2.196; 3.329); **1578** (3.97); **1588** (3.9); **1595** (1.294); **1644** (2.516); **1646** (2.361, n. 58); **1648** (3.352); **1661** (1.135); **1685** (1.1); **1704** (2.516); **1711** (3.68); **1718** (2.2); **1721** (3.330; 3.350); **1724** (1.171); **1767** (3.36); **1771** (3.242); **1800** (2.215); **1849** (2.519); **1892** (1.466); **1893** (1.514); **1917** (3.301).

c5: Behnām: **1648** (3.111sq; 3.150); **1651** (3.87); **1666** (1.293); **1701** (3.329); **1718** (2.1); **1728** (2.161); **1749** (3.13).

e1: Abaï: **1250** (3.438); **1471** (3.118); **1474** (2.4); **1481** (3.221); **1487** (3.428sqq); **1489** (3.436); **1506** (2.110); **1508** (1.159); **1589** (3.143); **1599** (1.59); **1610** (3.440); **1612** (3.442); **1617** (p. 145); **1621** (3.438); **1632** (3.288; 3.392); **1671** (2.467); **1693** (3.438; 3.440).

f1: Croix (ʿAṭāfiyah): **1217** (2.59); **1392** (2.59); **1471** (3.334; 3.390); **1538** (3.22); **1542** (1.6); **1543** (1.41a; 1.41b; 1.42); **1546** (1.43); **1549** (1.56); **1550** (1.42); **1560** (1.44); **1566** (1.43sq); **1567** (1.44); **1571** (1.45); **1572** (1.45); **1582** (1.46); **1584** (1.138); **1599** (3.64); **1602** (1.46); **1608** (1.47); **1612** (1.49); **1624** (1.48); [**1657** (1.50);] **1663** (1.482); **1679**

(1.50); **1759** (1.315); **1823** (1.51); **1838** (1.50); **[1853** (1.415);] **1862** (1.88); **1866** (1.50); **1912** (1.493, n. 142).

f2: Quryaqos: **1466** (1.361); **1474** (1.418); **1486** (1.464; 2.184); **1488** (3.205); **1720** [?] (1.376); **1728** (2.161); **1749** (3.12); **1820** (2.450); **1836** (3.128); **1840** (2.518); **1862** (3.193); **1871** (1.2); **1886** (1.126; 3.455).

f3: Šamšam: **1477** (3.57); **1497** (3.74sq); **1542** (3.75); **1579** (3.86sq); **1679** (3.95); **1686** (3.368); **1737** (2.448); **1836** (3.128); **1840** (2.518).

g3: Croix (Bel Il): **1472/1473** (1.275sq); **1474** (2.396); **1495** (3.55); **1519** (3.174); **1524** (1.426); **1539** (1.137); **1541** (1.385); **1543** (1.40); **1552** (2.515; 3.418); **1554-1555** (1.338); **1614** (1.63); **1706** (1.379); **1726** (1.425); **1756** (1.469); **1782** (2.433); **1798** (1.417); **1799** (1.383); **1800** (2.349); **1801, 1807** (1.425); **1804** (1.101); **1807** (3.56); **1813** (1.423); **1821** (1.419); **1822** (1.489); **1829** (1.190); **1832** (1.81); **1833** (1.456); **1834** (1.139); **1846** (1.456); **1847** (1.406; 1.457); **1850** (1.79); **1851** (1.338); **1853** (1.415); **1854** (1.489); **1859** (1.17); **1861** (1.331); **1862** (1.88); **1865** (1.406sq); **1866** (1.479); **1868** (1.162); **1869** (1.492); **1871** (1.2); **1883** (1.426); **1888** (3.94); **1895** (3.352).

h3: Yaʿqub-le-Reclus: **1227** (1.132); **1230** (1.133); **1454** (3.56); **1466** (1.359-362); **1484** (1.90); **1505** (3.425); **1537** (3.381); **1539** (1.137); **1542** (1.6); **1553** (3.426); **1667** (1.351); **1849** (1.136); **1871** (1.2); **1884** (1.424); **1888** (2.94).

i2: Abrohom et Hobēl: **1476** (1.340); **1501-1505** (1.259); **1502** (2.141sq); **1510** (3.416); **1599** (1.59); **1821** (1.66); **1826** (1.480); **1827** (1.274; 1.376); **1832** (1.457; 2.190); **1834** (1.139); **1836** (1.377); **1840** (1.65); **1843** (1.437); **1850** (1.79); **1851** (1.81); **1854** (1.380); **1857** (1.126); **1861** (1.457); **1880** (3.199).

j4: Qartmin: **1042** (2.52); **1201** (1.343); **1205** (1.303); **1210** (1.265); **1230** (1.133); **1254** (1.337); **1373** (1.173); **1439** (1.66); **1444** (1.186); **1456** (3.156); **1462** (1.33); **1464** (3.34); **1465** (2.352); **1466** (1.361); **1468** (1.28; 1.76; 1.217); **1469** (2.335); **1471** (1.379); **1473** (1.275; 2.147); **1474** (2.392); **1476** (1.25; 1.340); **1479** (1.109; 3.147); **1480** (1.119; 1.460); **1482** (1.23); **1483** (1.109); **1484** (1.90); **1486** (1.464); **1488** (3.205); **1495** (3.76); **1504** (1.116); **1505** (1.259; 3.425); **1508** (3.207); **1524** (1.426); **1543** (1.40); **1553** (3.416); **1554-1555** (1.339); **1560** (1.24); **1577** (1.349); **1580** (1.353; **1583** (1.35); **1584** (1.353sq); **1591** (1.199); **1599** (1.59); **1611** (1.503); **1617** (1.448); **1618** (1.201); **1619** (1.204); **1620** (1.149sq; 1.188); **1667** (1.351); **1674** (1.447); **1692** (1.301); **1698** (1.267); **1704** (3.123); **1705** (1.338); **1706** (1.370; 1.379); **1716** (1.412); **1720** (1.206); **1721** (1.80; 1.133); **1723** (1.390sq); **1730** (1.188); **1731** (1.3); **1733** (1.115; 1.353; 1.423sq); **1735** (1.18; 1.313); **1736** (1.484); **1799** (2.386); **1811** (1.436); **1829** (1.190); **1830** (1.352); **1834** (1.139); **1836** (1.461); **1837** (1.80); **1838** (1.12sq; 1.17); **1839** (1.266; 1.347; 1.461); **1840** (1.82); **1841** (1.265); **1849** (1.136); **1851** (1.305); **1853** (1.11; 1.415); **1854** (1.302; 1.341; 1.489); **1859** (1.17; 1.308); **1867** (1.499); **1868** (1.301); **1876** (1.333); **1877** (1.12); **1878** (2.484); **1882** (1.348); **1884** (1.424); **1886** (1.126); **1888** (3.94); **1895** (3.352); **1903** (1.315).

l4: Eliyo: **1807** (1.434); **1812** (1.290); **1813** (1.156; 1.433); **1817** (2.442); **1866** (1.110); **1896** (1.380).

l5: Malkē: **1373** (1.173); **1454** (1.272sq); **1468** (1.29; 1.76); **1473** (1.275); **1476** (1.25; 1.340); **1479** (1.109); **1480** (1.119); **1482** (1.23); **1483** (1.109); **1504** (1.497); **1535** (1.23); **1560** (1.24); **1579** (1.25); **1582** (1.34); **1583** (1.35); **1599** (1.59); **1645** (1.435); **1648** (1.31); **1674** (1.448); **1692** (1.301); **1698** (1.267sq); **1700** (1.432); **1768** (1.472); **1779** (1.160; 1.288; 3.201); **1783** (3.408); **1786** (1.37); **1787** (1.436); **1803** (1.31); **1804** (2.398; 3.385); **1808** (1.118); **1811** (1.436); **1813** (1.423; 1.457; 1.501); **1837** (1.80); **1841** (1.458); **1845** (1.487sq); **1846** (1.37); **1847** (2.449); **1849** (1.136); **1853** (1.87sq; 1.415); **1854** (1.118); **1856** (1.24); **1859** (1.17); **1862** (1.88; 1.118); **1864** (1.27); **1865** (1.406); **1866** (1.140); **1867** (1.499); **1868** (1.121; 1.301); **1869** (1.37); **1871** (1.2); **1873** (3.244); **1877** (1.12; 1.82); **1878** (2.484); **1880** (3.199); **1881** (2.485); **1884** (1.424); **1886** (1.126); **1888** (3.94); **1895** (3.352).

Tableau

Comparaison des multiples noms géographiques de la région autour du Ṭur ʿAbdin. La carte d'ANSCHÜTZ 1984 (base de notre carte 1) est pliée en quatre ; c'est à ces quartiers-là que se réfèrent les abbréviations NE, SE, SO et NO. Les villages des Muḥallamoyē étaient autrefois chrétiens ; on ne sait pas quand ils se sont convertis à l'islam. « M. » renvoie à « Mār »/« Mor ».

Syriaque [ou autre]	Carte Anschütz (A)	Nom turc (T)	Couvents voisins / autres informations
Aḥlāḥ	Halah NE	Narlı	M.-Mušē
[Aḥmadiya(t)]	Ahmedi NO	Başkavak	
ʿArbayē	Arbey NE	Alayurt	Ṣlibo (la Croix) de Be Il et M.-Aḥḥo
Arbo [Arbon]	Arbo SE	Taşköy	M.-Šemʿun II
Arkāḥ	Harapali SO	Üçköy	M.-Malkē
ʿArobon	Araban SE	Karalar	M.-Šemʿun III
Arzon, région			*Partie de l'Arzanène au N du Deqlat*
[ʿAṭāfiya(h)]			Ṣlibo (la Croix), M.-Rubēl et M.-Aḥḥo
ʿAwtē	Yk/Aş. Avti NE	Çeltikbaşı	*Ce village était encore chrétien en 1911*
[ʿAyn Kipo]	Ayinkef NO	Kayapınar	*Village des Muḥallamoyē*
ʿAyn Wardo	Ayinvert NE	Gülgöze	M.-Dimeṭ = le monastère Neuf, près de Medyad
Bar Kalbē	Binkelp NE	Çukuryurt	*Village récemment abandonné aux musulmans*
		Batman Çayı	*Nom ancien : Nymphios*
Be ʿAr(o)boyē, plaine			*Nom dérivé, semble-t-il, de celui du village d'ʿArobon*
Be Debbē	Gizri NE	Beğendi	*À ne pas confondre avec Be Diyupē*
Be Diyupē	Badip SO	Dibek	M.-Yaʿqub Malpono ; M.-Abrohom Kaškroyo
Be Gawgal, mont	Bagok SE	Dibek Dağı	*Le Mont Gaugalion de Sozomène*
Be Isḥoq	Basak SE	Başakköy	*Fait partie du Ṭur ʿAbdin, selon* Addaï
Be Manʿēm	Baminin SE		M.-Abḥaï ; M.-Aḥḥo = Dayr Put(o)
Be Nābil	Benabil SO	Bülbül	M.-Isṭēpānos, M.-Ḥananyo ; Yoldat-Āloho et M.-Tēodoros ; M.-ʿAzozoyēl
Be Naḥlē	Enhil SO	Yemişli	M.-Ešaʿyo Ḥolboyo
Be Qardu			*Nom ancien : Corduène*
Be Quṣṭān	Bakisyan NE	Alagöz	Dayr Qubbē ; Dēra Kefsart
Be Rišē, diocèse			*Coïncide presque avec la région de ʿRāiṭe*
Be Sbirinā	Baspirin SE	Haberli	M.-Dodo et M.-Aḥḥo et M.-Osyo ; M.-Qawmē ; M.-Šemʿun I et III ; Yoldat-Āloho et M.-Barṣawmo

Be Sqolē	Basikil NE	Kısmetli	« Dēr Kefsart »
Be Zabdaï, région			*Nom ancien : Zabdicène*
Be Zabdaï, ville	İDIL [Azakh] SE	İdil	*Le Bezabdē d'Ammien était sur le Deqlat*
Biro d-Garboyē	Birigirya SE	Çiğdem	M.-Abrohom Kaškroyo
	Botan Çay NE	Bohtan Suyu	
Botē	Bati NO	Bardakçı	Ermitage de M.-Qusyonē
[Büyük Cırcıp], rivière	[Djurdjub Chammar]	Bü. Cırcıp suyu	*Source près de Tel-Bešmaï ; irrigue Riš ᶜAyno*
[Çēlik]	Çelik NE	Çelikköy	
Dārā	Dara SO	Oğuz	M.-Yuḥannon d-Qordes
Dayr Hiliya	Çiftlik SO	Çiftlikköy	*BARṢAWM 1969, p. 555. GÖYÜNÇ 1969 : Işıkören.*
[Dayr Giwargis]	Derkürk (Hr.) SO	près de Hirbezil	*Dēr Kúr, grand, trois quart d'heure au N de Ḫarabē Zil (SOCIN)*
Dayro d-Kponē	Derikfan NE	Nurlu	M.-Yuḥannon d-Kponē
Dayro d-kurkmo / M.-Ḥananyo	Dirisafran SO	Deyrulzafaran	Yoldat-Āloho et M.-Théodoros ; M.-Yaᶜqub ; M.-Behnām ; M.-Yawsep M.-ᶜAzozoyēl
Dayr M.-Awgin	Dirmazok SO	Marevgin	M.-Yuḥannon Ṭayyoyo (le Bédouin)
Dayr M.-Yaᶜqub	Dirimuallak SO		M.-Ḥananyo ; M.-ᶜAzozoyēl ; M.-Behnām ; M.-Yawsep ; Yoldat-Āloho et M.-Théodoros
[Dayr Mošok?]	Dirmus (Hr.) SO	Çalı-Kutlubey	*Dēr Musk, une demie heure au sud de Netnāt (SOCIN)*
Dayr Puto	Dirpu (Hr.) SE		« Pnot », le « Bnoyēl » de M.-Aḥḥo et M.-Ḥēworo
[Dayr Qubbē, ou Gubbo (SOCIN)?]	Dirkup NE	Près de Kısmetli	Un *dayro d-gubbo* fut, selon *Addaï*, au XV^e^ siècle, la résidence d'un maphrien au Ṭur ᶜAbdin
Dayro d-Šomir	Dercomer SO	près de Kayadibi	*Nom syriaque tiré du* Calendrier 2010
Dayro d-Ṣlibo	Dersalip NE	Çatalçam	Ṣlibo (la Croix) de Be Il et M.-Aḥḥo
[Dayr Ṭyārā?]	Derteyyar NO	Üçerli	M.-Abaï, M.-Theoduṭē et M.-Dimeṭ ; Derrelan
Dayr M.-Šemᶜun I	Derömer SE	Deyrulumur	Dayro d-ᶜUmro d-Be M.-Šemᶜun I d-Qartmin
[Dayrunito, village?]	Pazar SE	Pazarköy	« Le couvent Inférieur » (identification possible)
Dayro d-Zbino	Derizbin NO	Acırlı	M.-Loᶜozor et M.-Šemᶜun d-zaytē
Dayr ?	Derbarap NO	[ruines]	Derdük
Dayr ?	Derbent NO	Derbent	Derriş
Dayr ?	Dercam SO	Sulakdere	M.-Yuḥannon d-Qordes
Dayr ?	Derdil NE	Gönüllü	Ṣlibo (la S^te^ Croix) et M.-Rubēl et M.-Aḥḥo

Dayr ?	Derdük NO	Gürağaç	Derbarap
Dayr ?	Derhaf NE	İncirli	SOCIN 1881, p. 269 : Dēr Hāvé
Dayr ?	Derhamzo Hr. NE	Alaca	*Au N du Deqlat*
Dayr ?	Derik NE	Çatalan	M.-Mušē (Moïse)
[Dayr ʿAyn Dibē ?]	Derindip NO	Yolağzı	*ʿAyn Dibē aurait le sens de « source des loups »*
Dayr ?	Derrelan NO	Evkuran	Derteyyar
Dayr ?	Derriş NO	Soylu	
Dayr ?	Derzendik SO	Akağıl	
Dayr Kpar Salṭē ?	Diraksert Hr. NO		« Dēr Kafsart », entre Kısmetli et Değerli ?
Dayr ?	Diralmin SE		*« Les arches de Mar Gabriel »*
Dayr ?	Dirhan Mğ NO	près de Kantar	
Dayr ?	Dirice NE	Cevizli ?	Dirizan
Dayr ?	Dirik SE		*Au S du village de Qartmin*
Dayr ?	Dirizan	Batur ?	Dirice
Dayr ?	Dirsohruvan NE		
Dayr ?	Dirvan SO		
Depnē	Difni NE	Üçyol	Ṣlibo (la S^te^ Croix) et M.-Rubēl et M.-Aḥḥo ; ermitage de M.-Barṣawmo
Deqlat, rivière	Dicle NO, NE, SE	Dicle	*Nom ancien et occidental : Tigre*
Elin	Elin NE		
Eštarko	Heşterek NE	Ortaca	M.-Mušē (Moïse)
Espes	Hespest NE	Yarbaşı	M.-Dodo (selon ANSCHÜTZ 1984, cartes 2 et 4)
Estel	Estil NO	Midyat (O)	M.-Zbino ; M.-Loʿozor ; M.-Yaʿqub ; M.-Šarbel
Esyaʿ	Esi NE	Gökçepınar	Šēno (la Falaise)
Gāwoyto/Estir	Sariköy SE	Sarıköy	Yoldat-Āloho et M.-Barṣawmo
Géhenne, wadi	Wadi Salo SE	Cehennem deresi	*Cours oriental du wadi Ḥaltān*
[Girmariane]	Girmira SO	Girmeli	M.-Yoret ; M.-Yuḥannon Ṭayyoyo ; M.-Awgin ; M.-Babaï le Jeune
Gozarto d-Qardu	CİZRE	Cizre	Djazirat b. ʿUmar, près de l'ancien Bezabdē
[Gündükke d-i ʿito]	Gündükşükrü SO	Odabaşı	M.-Yoret ; M.-Yuḥannon Ṭayyoyo ; M.-Awgin ; M.-Babaï le Jeune
Ḥabsenus	Hapisnas NO	Mercimekli	M.-Loʿozor et M.-Šemʿun d-zaytē
Ḥāḥ	Hah NE	Anıtlı	M.-Serge-et-Bacchus ; Yoldat-Āloho et M.-Yuḥannon
Ḥbob [= Be Sabro ?]	Hababb SO	Güzelsu	M.-Malkē
Ḥēdil	Hedil SE	Kayı	M.-Bassos et sa sœur Mart Šušan

Ḥesno d-Kipo	Ḥasankeyf NO	Ḥasankeyf	Ermitage à côté de l'église de M.-Zokē ; Ṣlibo (la S^te^ Croix) et M.-Rubēl et M.-Aḥḥo
Ḥesno d-Ṭur ʿAbdin	Haitam SE	Hatem Kalesi	M.-Aḥḥo ; le couvent inférieur = Dayrunito ?
Izlo, Mont		Dibek Dağı	*En syr. surtout le côté S du Dibek Dağı*
Kapro ʿEloyto	Kefri NO	Arıca	Ermitage de M.-Qusyonē
Kapro Taḥtoyto	Harapkefri SO	Elbeğendi	M.-Ešaʿyo (Be Naḥlē) ; M.-Malkē (Arkāḥ)
Kpar ʿAllab	Keferallap SO	Yolbaşı	*Village des Muḥallamoyē*
Kpar Bē = Popyat	Keferbi SE	Güngören	Dayro d-ʿUmro d-Be M.-Šemʿun I d-Qartmin
Kpar Borān	Kerburan NE	Dargeçit	*En 1430, K. Borān avait des syriaques orientaux*
Kpar Gawzo	GERÇÜŞ NO	Gerçüş	*Village sur la crête entre deux bassins fluviaux*
Kpar Ḥēwār	Kefarhavar NO	Gelinkaya	*Village des Muḥallamoyē*
Kpar Kinnē	Kerkin NE	Koçak	*Nom moderne : « Kar Kennē »*
Kpar Šāmaʿ	Kefşaf	Budaklı	M.-Šarbel ; M.-Hēraqlē
Kpar Tuto		Koçlu	*Ville ancienne ; village près de Kızıltepe*
Kpar Zē	Keferzi NE	Altıntaş	M.-Mušē
Kpar Zoṭā	Keferzota SO	Kayalar	*Village des Muḥallamoyē*
Kartwoyto	Kertvin SO	Duruca	*Appartenait en 1454 au diocèse de Be Rišē*
Ḫaltān	Haltan NE	Işık	*Donne son nom au wadi O-E du Ṭur ʿAbdin*
[Ḫarabē Miška]	Harapmişki SO	Dağiçi	M.-Yoret (Mʿarrē) ; M.-Yaʿqub (Be Diyupē)
Kibakh	Kivah SE	Mağaraköy	Dayro d-ʿUmro d-Be M.-Šemʿun I d-Qartmin
[Manṣuriya(h)]	Mansuri SO	Yalım	*Grottes-églises d'un ancien couvent ?*
Marbobo	Marbap SE	Günyurdu	M.-Abrohom Kaškroyo sur le Be Gawgal
Mʿarrē	Marin (Hr.) SO	Eskihisar	M.-Yoret ; M.-Awgin
Maʿsartē	ÖMERLI NO	Ömerli	*Jadis fameux pour son vin (maʿṣarto = « pressoir »)*
Medyad	MIDYAT NO	Midyat	M.-Yaʿqub Malpono ; M.-Abrohom et Hobēl
Mērdo	MARDIN SO	Mardin	M.-Ḥananyo ; M.-Mikoyēl ; M.-Giwargis, etc.
Midun	Midih SE	Öğündük	*Mémorial d'une moniale du VIII^e^ siècle*
Mošok, rivière	Korgazbunizra Çay	Çağçağ / Djaghdjagh	*Nommé Ḥirmas par Yāqut IV en 962 ; HOFFMANN 1888, p. 217 ; SOCIN 1881, I, p. 145 : Cherefnameh.*
Mzizāḥ	Mizizan SO	Doğançay	M.-Šemʿun II
Nṣibin / Ṣawbo	NUSAYBIN SO	Nusaybin	M.-Elišaʿ ; Mart-Fébronie ; M.-Dimeṭ
Nunib	Nünip	Yenice	*Village des Muḥallamoyē*

[Nymphios rivière]	[Batman Çayı] NO	Batman Çayı	*Ancienne frontière romano-perse*
Olin	Elin SE	Kaleli ?	
Omid		Diyarbakır	*Amid ; pour les Ottomans « Amid le Noir [kara] »*
Panak	Findik NE	Fındık	*Pour ses multiples couvents voir FIEY 1977*
Pil	Fil SE	Bereketli	M.-Bassos et Mart Šušan, Ḥedil ; M.-Dodo, Espes
[Qalʿat al-mar'a]	Kalitmara SO	Eskikale	M.-Ḥananyo ; Yoldat-Ālōho et M.-Théodoros
Qartmin	Kartmin SE	Yayvantepe	Yoldat-Ālōho et M.-Théodoros
Qellet	Killit NO	Dereiçi	M.-Abaï et M.-Theoduṭē et M.-Dimeṭ
Qordes	Kordis SO	Yardere	Couvent de Qordes (M.-Yuḥannon?)
[Qurriyah]	Kurra SO	Près de Tamarz vers le sud	*Les fils de Thomas de Be Sbirinā y construisirent un khan à la fin du XIIe siècle*
Redwān, rivière	Garzan suyu NE	Yanarsu Çayı	*La rivière de l'Arzanène*
Riš ʿAyno	[Ra's al-ʿAyn, Syrie]	Ceylanpınar	Au sud des lointains couvents de Qedar et Bnoto
Ṣālaḥ	Salhi NO	Barıştepe	M.-Yaʿqub-Ḥbišoyo
Sʿerd		Siirt	M.-Giwargis ; M.-Yaʿqub et Ḥbiša ; M.-Guriyā
Saideri	Sideri SO	Üçyol	M.-Malkē
Šigor/ Sindjār, Mont			*Le couvent de Qartmin y avait une dépendance*
Šurišpāḥ	Şorozbah	Çavuşlu	*Village des Muḥallamoyē*
Ṣawro	SAVUR NO	Savur	*« Šuru » était connu des anciens assyriens*
Sirwān [ancienne Sisauranon]	Servan SE	Tel ancien entre Değirmencik et Turgutköy	Couvent inférieur du couvent M.-Aḥḥo de Puto = celui de l'abbaye de Qartmin ? Ou celui qui donna son nom à Dayrunito ?
Tamarz	Temerzi SE	Üçarlı	*Ce village était encore chrétien en 1911*
Tel-Bešmaï		Tepedağ	*Près de Derik sur le Büyük Cırcıp Suyu*
Ṭur ʿAbdin, diocèse	[frontières vagues]		*Le cœur économique de ce diocèse est Medyad*
ʿUrdnus	Arnas	Bağlarbaşı	Un ermitage dans une falaise voisine du village
Yardo	Erdi NE	Yamanlar	
[Zaḥorān]	Zahuran NE	Başyurt	
Zargal		Danalı	M.-Quryaqos ; M.-Šmuni-et-ses-Fils ; Yoldat-Ālōho
Zāz	Zaz NE	İzbırak	Ṣlibo (la Croix) de Be Il et M.-Aḥḥo
Zinol	Zinol SE	Eğlence	Dayro d-ʿUmro d-Be M.-Šemʿun I d-Qartmin; M.-Šemʿun IV (près de Mzizaḥ)

Bibliographie

* Ouvrage ou article indirectement ou non consulté pour cette étude.

Actes M. Māri : Christelle JULLIEN & Florence JULLIEN (éd. et trad.), *Les Actes de Mār Māri*, Louvain (CSCO 603, Script. Syr. 235), 2003.

Addaï : Ottomar BEHNSCH (éd. et trad. latin), *Rerum seculo quinto decimo in Mesopotamia gestarum librum e codice bibliothecae Bodleianae Syriaco*, Vratislaviae, 1838.

Barhebraeus, Chronique ecclésiastique : Jean-Baptiste ABBELOOS & Joseph LAMY (éd. et trad.), *Gregorii Barhebræi Chronicon ecclesiasticum*, 3 vols, Paris – Louvain, 1872-1877.

Calendrier : John KOUKI, *Calendar of the Syrian Orthodox Church, Archidiocese of Tur ʿAbdin*, Syriac Orthodox Church of Antioch Archidiocese of the Eastern United States, 2010.

Cambridge Add. 1982 : William WRIGHT, *Catalogue of the Syriac manuscripts in the library of the University of Cambridge with an introduction and appendix by S. A. Cook*, 2 vols, Cambridge, 1901 ; réimpr. Piscataway, 2002.

Chronica minora : Ignazio GUIDI (éd. et trad.), *Chronica minora*, Paris (CSCO 1-2, Script. Syr. 1-2), 1903.

Chronicon 819 : I. Afram BARSAUM (éd.), *Chronicon anonymum ad annum Domini 819 pertinens*, dans Jean-Baptiste CHABOT, *Anonymi auctoris chronicon ad annum Christi 1234 pertinens*, vol. 1, Paris (CSCO 81, Script. Syr. 36), 1920 ; réimpr. 1952, p. 3-22.

Chronicon 1234 : Jean-Baptiste CHABOT (éd. et trad.), *Anonymi auctoris chronicon ad annum Christi 1234 pertinens*, vol. 1, Paris (CSCO 81, Script. Syr. 36), 1920 ; réimpr. 1952.

Chronique de Zuqnin : Jean-Baptiste CHABOT (éd. et trad.), *Incerti auctoris chronicon anonymum pseudo-Dionysianum vulgo dictum*, II, Paris (CSCO 104, Script. Syr. 53), 1933.

Išoʿyahb : Rubens DUVAL (éd. et trad.), *Išōʿyahb III patriarcha, Liber epistularum*, Paris – Leipzig (CSCO 11-12, Script. Syr. 11-12), 1904 ; réimpr. 1955.

Le Livre de Vie de l'abbaye de Qartmin et du village Be Sbirinā : Kenan BUDAK & Andrew PALMER (éd. et trad.), deuxième supplément en microfiche à PALMER 1990a.

Michel le Syrien : Jean-Baptiste CHABOT (éd. et trad.), *Chronique de Michel le Syrien, patriarche d'Antioche, 1166-1199*, 4 vols, Paris, 1899-1924.

The Synodicon in the West syrian Tradition : Arthur VÖÖBUS, *The Synodicon in the West syrian Tradition* II, Louvain (CSCO 375-376, Script. Syr. 163-164), 1976.

Trilogie de Qartmin : Andrew PALMER (éd. et trad.), *Lives of Samuel of Eštin, Simeon of Qartmin and Gabriel of Be Qustan*, premier supplément en microfiche à PALMER 1990a.

Sozomène, Histoire ecclésiastique : Joseph BIDEZ (éd.) révisé par G.C. HANSEN, *Sozomen [History of the Church]*, Berlin, 1960.

Vie d'Aḥḥo : *Vie de M. Aḥḥo*, ms. Vatican sir. 37, fol. 176a-191b.

Vie de Doniel : *Vie de Doniel d'Agloš*, ms. Damas 12/17, fol. 97b-101b.

Vie de Gabriel : voir *Trilogie de Qartmin*.

Vie de Šemʿun d-zaytē : *Vie de Siméon des Olives*, ms. Mardin syr. Orth. 8.259, p. 203-247.

Vie de Theoduṭē : *Vie de Theoduṭē d'Amid*, ms. Damas syr. Orth. 12/18, fol. 58a-69b.

Vie de Yaʿqub : *Vie de Yaʿqub-le-Reclus de Salah*, ms. Damas syr. Orth. 12/17, fol. 173a-181a.

Vie de Yuḥannon d-Kponē : *Vie de Yuḥannon de Kponē*, ms. Paris syr. 379, fol. 1-6.

Vie de Yuḥannon d-Telo : Ernest-Walter BROOKS (éd. et trad.), *Vita virorum apud monophysitas celeberrimorum*, Paris (CSCO 7-8, Script. Syr. 7-8), 1907, p. 29-95.

BARṢAWM 2008 (abrégé B) : Ignatios Aphram BARṢAWM, [*Catalogues of Syrian Orthodox manuscripts, in Syriac and Arabic*], Z. ʿIwaṣ (éd.) 3 vols, I. *Tur ʿAbdin* ; II. *Deyrulzafaran* ; III. *Omid and Merdo*, Damas.

BRIQUEL CHATONNET 1997 : Françoise BRIQUEL CHATONNET, *Manuscrits syriaques de la Bibliothèque Nationale de France [et d'autres bibliothèques]*, Paris.

PALMER 1987 : Andrew PALMER, « A corpus of inscriptions from Ṭūr ʿAbdin and environs », *Oriens Christianus* 71, p. 53-139.

PAYNE SMITH 1864 : Raymond PAYNE SMITH, *Catalogus codicum Syriacorum : catalogi codicum manuscriptorum bibliothecae Bodleianae pars sexta, codices Syriacos, Carshunicos, Mendaeos complectens*, Oxford *.

WRIGHT 1870 : William WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum acquired since the year 1838*, London.

ZOTENBERG 1894 : Hermann ZOTENBERG, *Catalogue des mss syriaques et sabéens de la Bibliothèque Nationale*, Paris.

ANSCHÜTZ 1984 : Helga ANSCHÜTZ, *Die syrischen Christen vom Tur ʿAbdin : eine altchristliche Bevölkerungsgruppe zwischen Beharrung, Stagnation und Auflösung*, Würzburg (Das östliche Christentum n.F. 34).

ASSEMANI 1721 : Joseph Simon ASSEMANI, *Bibliotheca orientalis*, vol. 2, Rome *.

AYDIN 1988 : Hanna AYDIN, *Das Mönchtum im Tur-Abdin : das Leben der Mönche im Tur-Abdin in der Gegenwart*, Glane/Losser.

BADGER 1852 : George Percy BADGER, *The Nestorians and their rituals with the narrative of a mission to Mesopotamia and Coordistan in 1842-1844 and of a late visit to those countries in 1850*, 2 vols, London ; réimpr. 1987.

BARṢAWM 1917 : Ignatios Aphram BARṢAWM, *Nuzha al-adhān fī tārīkh dayr al-zaʿfarān [Histoire du monastère de M. Hananyo appelé monastère du Safran*, en arabe], Merdo *.

BARṢAWM 1958 : Ignatios Aphram BARṢAWM, *Berulle bdire d-ʿal marduth Yulpone suryoye hdire [Histoire de la littérature syriaque]*, 2e éd. arabe en traduction syriaque, Qamishly ; réimpr. Glane/Losser, 1987, 1991.

BARṢAWM 1964 : Ignatios Aphram BARṢAWM, *Maktbonuto d-ʿal atro d-Ṭur ʿAbdin [Monographie sur la région du Ṭur ʿAbdin*, en syriaque avec trad. arabe], Atchane ; réimpr. avec une suite en 1950-1984 par Y. Çiçek, Glane/Losser, 1985.

BELL 1982 : Gertrude BELL, *The churches and monasteries of the Ṭur ʿAbdin, with an introduction and notes by* Marlia Mundell MANGO, London.

BROCK 1981 : Sebastian BROCK, « Notes on some monasteries on Mount Izlo », *Abr-Nahrain* 19, p. 1-19 ; réimpr. dans *Syriac perspectives on late Antiquity*, London, 1984 (Variorum Reprints Collected Studies 199).

DALRYMPLE 1997 : William DALRYMPLE, *From the Holy Mountain : a journey in the shadow of Byzantium*, London.

DILLEMANN 1962 : Louis DILLEMANN, *Haute Mésopotamie orientale et pays adjacents : contribution à la géographie historique de la région, du Ve siècle avant l'ère chrétienne au VIe siècle de cette ère*, Paris (Bibliothèque archéologique et historique 72).

DOLABANI 1959 : Yuhanna DOLABANI, *Maktabzabne dʿumro qaddišo dQartmin [Histoire de la sainte abbaye de Qartmin*, en syriaque], Merdo.

DOLABANI 1973 : Yuhanna DOLABANI, *Habbobo d-mapṣaḥ ʿal maktbonūto d-dayro d-mory yaʿqub d-ṣalaḥ [Monographie du monastère de M. Yaʿqub de Salah*], Atchane.

EI = *Encylopédie de l'Islam*, 1e éd. en français (1913-1938). *

ERPOLAT 2007 : Mehmet Salih ERPOLAT, « XVI. yüzyıl arşiv kaynaklarından tahrir defterlerine göre Nusaybin » ; « Tapu tahrir defterlerine göre XVI. yüzyılda », dans I. Özcoşar (éd.), *Makalelerle Mardin* 1, Istanbul (Mardin tarihi ihtisas kütüphanesi yayın 7), p. 349-414.

FIEY 1977 : Jean Maurice FIEY, *Nisibe : métropole syriaque orientale et ses suffragants des origines à nos jours*, Louvain (CSCO 334, Subsidia 54).

GIGNOUX, JULLIEN & JULLIEN 2009 : Philippe GIGNOUX, Christelle JULLIEN & Florence JULLIEN, *Noms propres syriaques d'origine iranienne*, Wien (Iranisches Personennamenbuch VII. Iranische Namen in Semitischen Nebenüberlieferungen 5).

GÖYÜNÇ 1969 : Nejat GÖYÜNÇ, *XVI. yüzyılda Mardin sancağı* [*Mardin au XVI^e siècle*, en turc], Istanbul.

GÖYÜNÇ 1972 : Nejat GÖYÜNÇ, « Ṭūr ʿAbdin im 16. Jahrhundert nach den osmanischen Katasterbüchern », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 18, *Supplement* 2, p. 142-148.

HOFFMANN 1880 : Georg HOFFMANN, *Auszüge aus den syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig*.

HONIGMANN [& BOSWORTH] 1993 : Ernest HONIGMANN [& C.E. BOSWORTH], « Naṣībīn », *Encyclopédie de l'islam* VII, Nouvelle série, Leiden - Paris, 1993, col. 983-985.

JOHNSON 2004 : Dale A. JOHNSON, *Monks of Mount Izla. Origins of monasticism in upper Mesopotamia in the 4th-6th centuries : translations and analysis from previously unpublished Syriac manuscripts*, San Francisco*.

KESER 2002 : Elif KESER, *Tur Abdin : Süryani Ortodoks Dini Mimarisi*, Istanbul*.

KRÜGER 1937 : Paul KRÜGER, *Das syrisch-monophysitische Mönchtum im Ṭūr ʿAb(h)din von seinen Anfängen bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts*, 1, Münster in Westfalen*.

KRÜGER 1938 : Paul KRÜGER, « Das syrisch-monophysitische Mönchtum im Ṭūr ʿAb(h)din von seinen Anfängen bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts, 2 », *Orientalia Christiana Periodica* 4, p. 5-46*.

MANER 2006 : Çiğdem MANER, *Mardin ve çevresi gezi rehberi* [*Guide du voyageur vers Mardin*], Istanbul*.

MINGANA 1933 : Alphonse MINGANA, *Catalogue of the Mingana Collection of MSS, Selly Oak, Birmingham*, vol. 1, Cambridge*.

NAU 1907 : François NAU, « Notice historique sur le monastère de Qartamin », *Actes du XIV^e congrès international des orientalistes, Alger, 1905*, Part 2, Section 2, Paris, p. 1-75*.

NAU 1917 : François NAU, « Résumé de monographies syriaques [résumé de la *Vie de Yaʿqub*] », *Revue de l'Orient Chrétien* 20, p. 1-32*.

NAU 1920 : François NAU, « Résumé de monographies syriaques [résumé de la *Vie de Doniel*] », *Revue de l'Orient Chrétien* 15, p. 60-64*.

NIEBUHR 1778 : Carsten NIEBUHR, *Reisebeschreibungen nach Arabien und anderen umliegenden Ländern*, Copenhague*.

PALMER 1990a : Andrew PALMER, *Monk and mason on the Tigris frontier : the early history of Ṭur ʿAbdin*, Cambridge (University of Cambridge Oriental Publications 39).

PALMER 1990b : Andrew PALMER, « Sisters, fiancées, wives and mothers of Syrian holy », dans R. Lavenant (éd.), *Symposium Syriacum* V, Roma (Orientalia Christiana Analecta 236), p. 207-214.

PALMER 1993 : Andrew PALMER *et alii*, *The seventh century in the West-Syrian chronicles*, Liverpool (Translated Texts for Historians 15).

PALMER 2010a : Andrew PALMER, « Anonymous monk of the monastery of Qartmin » et « Tashʿītā d-qaddīshā mār(y) Shmūʿēl w-mār(y) Shemʿūn w-mār(y) Gabriʾēl », dans D. Thomas (éd.), *Christian-Muslim Relations : A Bibliographical History*, Leiden.

PALMER 2010b : Andrew PALMER, « Symeon at the dictation of Joseph, disciple of Theodute » et « Tashʿītā awkīt neṣḥānē d-qaddīshā mār(i) tʾwdwṭ' epīsqupā d-āmīd mdī(n)tā », dans D. Thomas (éd.), *Christian-Muslim Relations : A Bibliographical History*, Leiden.

PARRY 1895 : Oswald H. PARRY, *Six months in a Syrian monastery*, London ; Piscataway (Gorgias Reprint Series 16), 2001.

POGNON 1907 : Henri POGNON, *Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul*, Paris.

RADNER 2006 : Karen RADNER, « How to reach the Upper Tigris : the route through the Ṭūr ʿAbdin », *State Archives of Assyria Bulletin* 15, p. 273-305.

SACHAU 1899 : Eduard SACHAU, *Verzeichnis der syrischen Hss der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin*.

SACHAU 1907-1914 : Eduard SACHAU, *Syrische Rechtsbücher*, 3 vols, Berlin*.

SANDRECZKI 1857 : Carl SANDRECZKI, *Reise nach Mosul und durch Kurdistan nach Urumia*, vol. 3, Stuttgart*.

SHIEL 1838 : Justus SHIEL, « Notes on a Journey from Tabriz, through Kurdistan via Van, Bitlis... in July and August 1836 », *Journal of the Royal Geographical Society* 8, p. 81sq*.

SINCLAIR 1989 : T. Alan SINCLAIR, *Eastern Turkey : an architectural and archaeological survey*, vol. 3, London*.

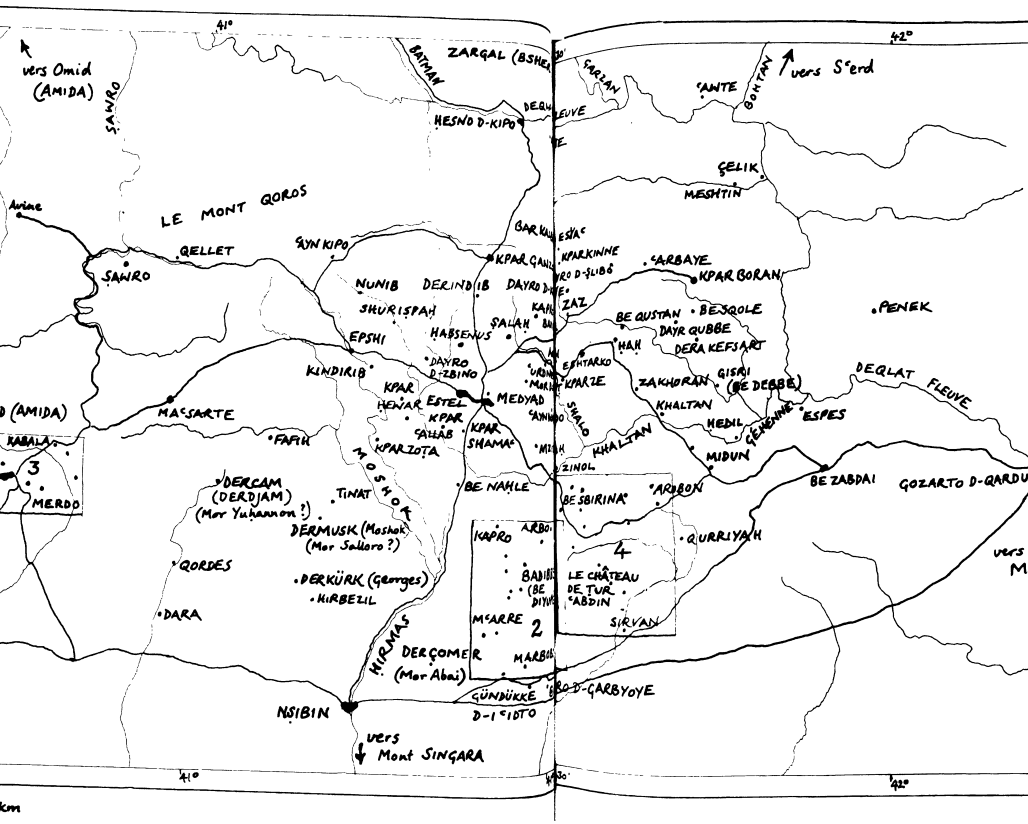
SOCIN 1881 : Albert SOCIN, « Zur Geographie des Ṭūr ʿAbdin », *Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft* 35, p. 237-269.

STRECK 1948 : Max STRECK, « Ṭūr ʿAbdin », *Encyclopédie de l'Islam* IV, p. 870-876*.

TAYLOR 1865 : John George TAYLOR, « Travels in Kurdistan », *Journal of the Royal Geographical Society* 35, p. 21-58*.

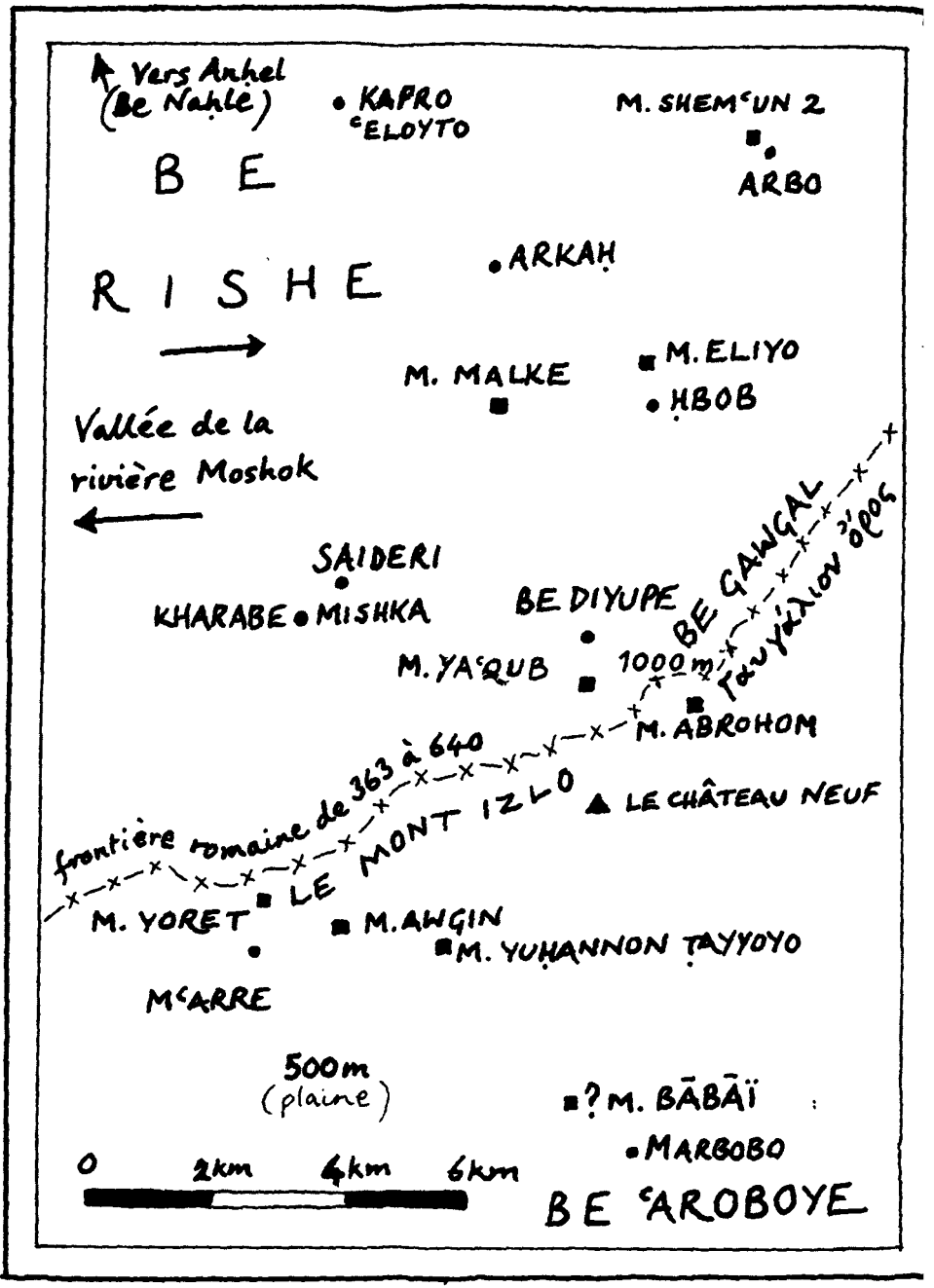
VAN HELMOND 1942 : Bernard L. VAN HELMOND, *Masʿoud du Ṭour ʿAbdin : un mystique syrien du XVe siècle*, Louvain (Bibliothèque du Muséon 14)*.

WIESSNER 1982 : Gernot WIESSNER, *Christliche Kultbauten im Ṭūr ʿAbdin*, Part 1 : *Kultbauten mit transversem Schiff und Felsanlagen* ; Part 2 : *Kultbauten mit longitudinalem Schiff*, Wiesbaden (Göttinger Orientforschungen II. Reihe : Studien zur spätantiken und frühchristlichen Kunst 4).



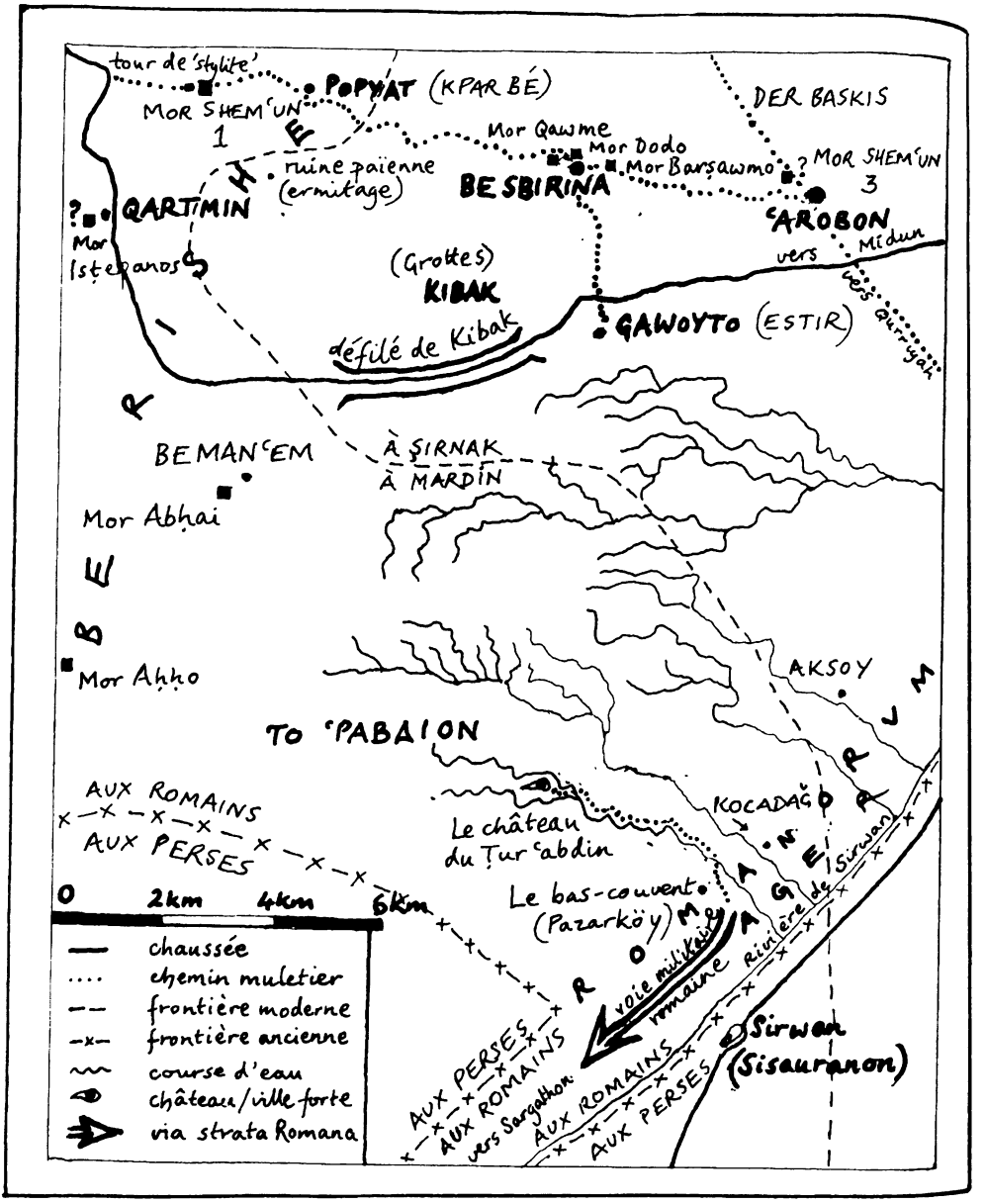
Carte 1. Le Ṭur ʿAbdin, vue générale. Encadrés : voir cartes 2 à 4.

Dessins A. Palmer.



Carte 2. Be Rishe et le mont Izlo.

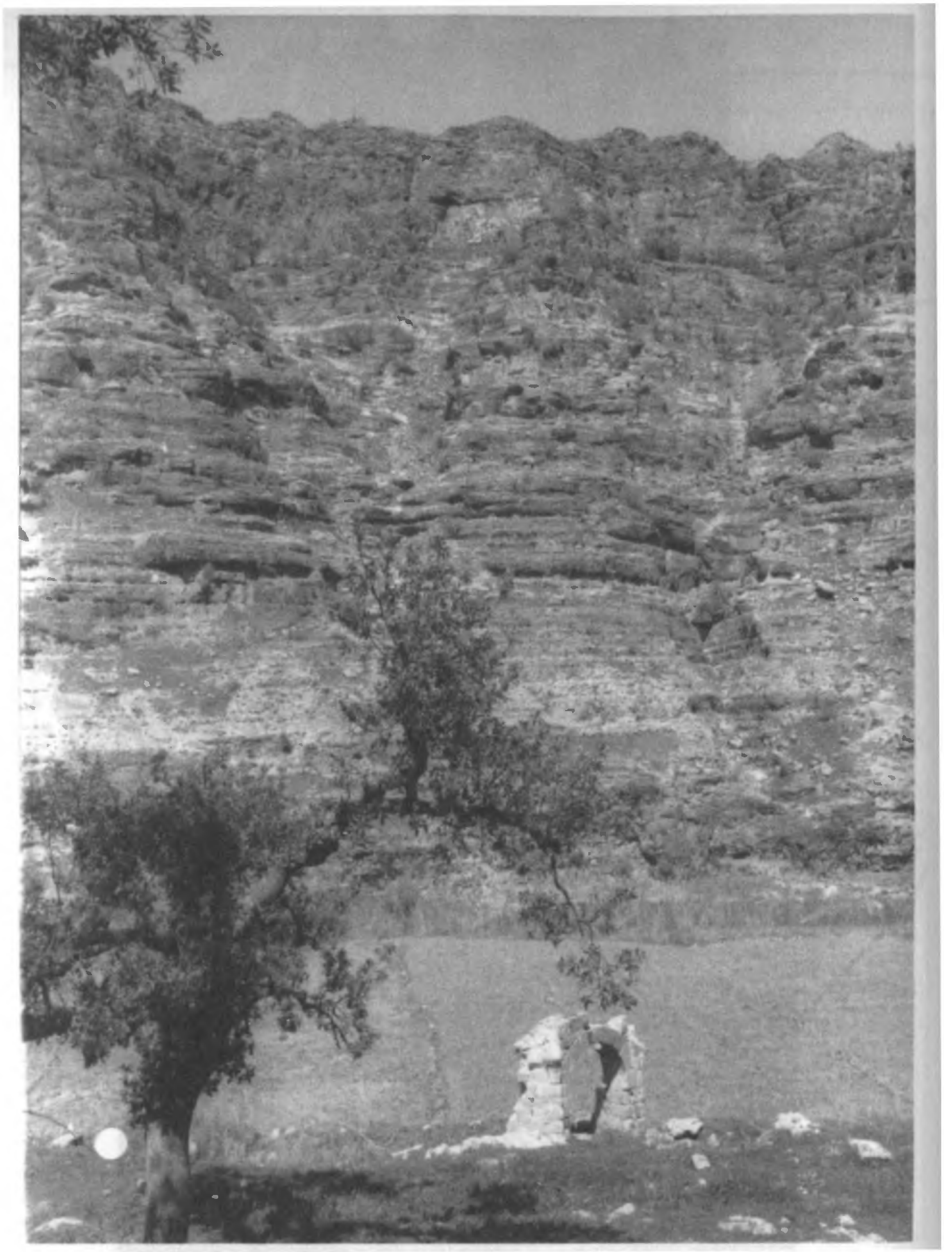
Carte 3. Ermitages et couvents des alentours de Merdo (Mardin).



Carte 4. Le défilé de Kibak et la forteresse du Ṭur 'Abdin.

Pl. 4. Sommet du Mont Izlo (Be Gawgal)
avec le couvent de Mor-Abrohom Kashkaroyo.
Cliché Hannes Cornet, 1977.

Pl. 5. Ermitage de Mar-Ḥolo près de Ṣalah.
Cliché Andrew Palmer, 1984.



Pl. 6. Ruine dans la vallée de la Géhenne au nord d'Espes ;
peut-être un monastère inconnu sur l'ancienne frontière romano-perse.
Cliché Andrew Palmer, 1984.

L'ÉPIGRAPHIE SYRIAQUE DU MONACHISME

Alain DESREUMAUX
CNRS, Paris

Parmi les documents qui témoignent de l'existence et de la vie des moines et des monastères syriaques, les inscriptions syriaques sont encore peu exploitées par les historiens. Or celles-ci nous fournissent de nombreux renseignements sur la géographie et l'histoire des communautés et des Églises syriaques et notamment sur les monastères et sur les institutions monastiques.

Il semble, d'ailleurs, que les monastères ont joué un grand rôle dans la création et l'exécution des inscriptions syriaques. Et même, il apparaît qu'ils ont depuis les temps les plus anciens de leur érection été soucieux de dater des événements de leur histoire par des inscriptions monumentales, essentiellement sur des pièces d'architecture, linteaux, plaques commémoratives, stèles funéraires et parfois sur peintures et sur mosaïques de pavement ; phénomène durable, véritable constante de l'histoire syriaque, cette volonté chronologique s'est affirmée tout au long des siècles, jusqu'aujourd'hui et l'on ne peut qu'être frappé par la place importante que les lieux monastiques occupent dans l'épigraphie syriaque.

Dans l'ensemble du corpus de l'épigraphie syriaque, en cours de publication[1], on pourra donc essayer de faire un recensement général des inscriptions syriaques pour y trouver les informations chronologiques, prosopographiques, monumentales et institutionnelles concernant les monastères. On trouvera un remarquable exemple de ce que les

1. Pour le volume 1 du RIS (Recueil des inscriptions syriaques, publié par l'Académie des inscriptions et belles-lettres) sur les inscriptions du Kérala, voir BRIQUEL CHATONNET, DESREUMAUX & THÉKÉPARAMPIL 2008 ; le volume 2, *Inscriptions de l'Iraq* est à paraître fin 2010 ; le volume 3, *Bibliographie générale commentée* est à paraître en 2011 et plusieurs volumes sont en préparation : *Inscriptions du Liban, de la Syrie, de la Turquie*. Voir le programme dans BRIQUEL CHATONNET, DEBIÉ & DESREUMAUX 2004.

Le monachisme syriaque, F. JULLIEN (éd.), Paris, 2010 (Études syriaques 7), p. 261-290.

inscriptions apportent à l'historien sur les noms des personnages, les événements, les fondations, les institutions, la liturgie, en lisant les nombreuses inscriptions du monastère Mor-Behnam [2] qui, il faut bien le reconnaître, est un monument d'une grande richesse artistique. Pour écrire l'histoire des monastères et du monachisme syriaque, toutefois, les inscriptions à elles seules sont insuffisantes. Il faudra confronter celles-ci avec les données que l'on peut recueillir dans les manuscrits, essentiellement les colophons, et on devra aussi les confronter aux inscriptions grecques et aux inscriptions arabes et garshuni [3]. Ce travail déborde le cadre du présent ouvrage dans lequel nous nous limiterons à esquisser quelques repères et suggérer quelle contribution les inscriptions syriaques peuvent apporter à l'histoire du monachisme syriaque. Les commentaires historiques et archéologiques que fait Pognon dans sa belle édition des inscriptions syriaques de Syrie et de Mésopotamie [4] sont exemplaires à cet égard. Depuis, seuls les célèbres ouvrages de Jean Maurice Fiey sur l'histoire des chrétientés d'Iraq montrent une utilisation des inscriptions syriaques lues sur le terrain. L'ouvrage d'Andrew Palmer sur les monastères de Mésopotamie du Nord [5] constitue un bon et bel exemple d'étude historique intégrant les inscriptions comme documents. Enfin, une synthèse historique sur le monachisme syrien du IV^e^ au VII^e^ siècle par Philippe Escolan [6] utilise aussi des sources archéologiques et épigraphiques tant grecques que syriaques. Beaucoup d'autres synthèses sont encore à effectuer.

La première inscription syriaque datée est monastique

Le corpus des inscriptions syriaques est important, sans être immense ; il est bien loin de rivaliser en quantité avec le corpus des inscriptions grecques et on peut sans grande peine faire le tour de toutes les inscriptions publiées [7]. Beaucoup étant datées, on comprend l'intérêt historique qu'elles présentent.

2. HARRAK 2010, p. 305-352.

3. C'est particulièrement évident quand on considère le corpus iraquien (HARRAK 2010), dans lequel les inscriptions syriaques et les inscriptions garshuni se complètent.

4. POGNON 1907.

5. PALMER 1990.

6. ESCOLAN 1999.

7. La bibliographie à ce jour comporte environ 570 titres d'éditions princeps, de rééditions et de discussions critiques, y compris les articles et ouvrages concernant les inscriptions araméennes édesséniennes (pré-chrétiennes) et sans compter ce qui concerne les parchemins araméens. Le nombre total d'inscriptions s'élève à 3000 au

Dans l'état actuel des découvertes, la première inscription syriaque datée – et même le plus ancien document syriaque chrétien daté – est une inscription monastique du tout début du V^e^ siècle[8]. Découverte en 2007 à Nabgha, dans la région fertile de Jerablus en Syrie du Nord tout proche de la frontière turque actuelle, au sommet d'une colline exposée aux vents les plus violents, une inscription date de 406/407 un beau pavement de mosaïque dans le martyrion (ܒܝܬ ܣܗܕܐ *besohdo*, vieille forme de l'expression ܒܝܬ ܣܗܕܐ *bet-sohdo*) d'une église dédiée à saint Jean[9], dans un monastère ; l'inscription nomme en effet deux supérieurs, ܪܫܕܝܪ, *rišdayro*.

Sont également nommés des diacres dont la fonction est désignée par le vieux nom ܫܡܫܐ, *šamšo*. On a donc dans cette région de Qennešrin, au nord de Mabbug (l'actuelle Membij), l'attestation archéologique d'un monastère syriaque au tout début du V^e^ siècle, dans sa forme institutionnelle, avec des supérieurs et des diacres. On attend des fouilles complètes du lieu pour préciser la place architecturale du martyrion – qui peut révéler quelques surprises. Il appartient en tout cas à un complexe dont on perçoit en surface la trace d'une enceinte.

Les monastères livrent des bribes de leur histoire sur la pierre

Les inscriptions que beaucoup de monastères syriaques ont produites, tant dans les Églises syro-occidentales que syro-orientales, peuvent contribuer à établir une carte des monastères. À première vue, celle-ci doit être dessinée selon une répartition régionale. Toutefois, l'étude générale des inscriptions syriaques fera sans doute apparaître des faits plus complexes que les délimitations géographiques et cette présentation sommaire appelle des travaux détaillés dans lesquels l'histoire des Églises rejoint la géographie.

Les monastères de Syrie

Le corpus des inscriptions syriaques de Syrie est en cours de réalisation[10]. Les publications de ces inscriptions sont le fait d'articles

moins. Dans le présent chapitre, nous nous intéressons aux inscriptions syriaques proprement dites, c'est-à-dire les inscriptions chrétiennes.

8. À titre comparatif, le plus ancien manuscrit syriaque daté est le manuscrit London BL Add. 12150, écrit à Édesse en 411. Toutes les dates données ici, sauf mention particulière, sont en ère chrétienne.

9. AYASH, BALTY, BRIQUEL CHATONNET, DESREUMAUX & SABBAGH 2008.

10. Par la mission franco-syrienne (CNRS et Direction générale des antiquités et des musées de Syrie) dirigée par Françoise Briquel Chatonnet ; elle a pour but la publication du volume *Syrie* du RIS.

éparpillés au gré des découvertes locales et surtout de recueils qui sont encore les recueils de références, ceux d'Henri Pognon en 1907 et d'Enno Littmann en 1934.

Quelques inscriptions seulement mentionnent des monastères en Syrie. La première dans la chronologie comme nous venons de le voir, est celle de Nabgha en 406/407. Le grand centre de Saint-Syméon-le-Stylite est le plus grand et le plus fameux et tant le lieu de pèlerinage de la colline que les monastères du village continuent de livrer plusieurs inscriptions. Un autre célèbre monastère est celui de Tel ᶜAda ; son corpus épigraphique est en cours de recueil, y compris l'inscription du fameux « monastère des Grecs » à Borj as-Sabᶜ en 858/859, dont la situation archéologique et historique vis-à-vis du monastère de Tel ᶜAda reste à éclaircir. Des inscriptions indiquent la présence d'un monastère à ar-Ruḥaiyeh, à Ḫirbat Tizin et à Baṣufan. Pourtant, la liste des monastères de Syrie du Nord d'après les sources littéraires et les documents archéologiques est longue et fournie : le point en a été fait par André Caquot [11]. En regard, la petite quantité d'inscriptions syriaques monastiques est notable. Ce fait signifie sans doute que, dans la culture grecque à laquelle participent les monastères, l'usage du syriaque est alors minoritaire et progressif et que, lorsque le syriaque est devenu la langue de l'Église jacobite, largement utilisée dans tout le Proche et Moyen-Orient, les villages du massif Calcaire étaient pratiquement désertés. Plus tard, des monastères s'installent dans le désert syrien, comme à Qaryatain et à Nabak où se trouvent des inscriptions syriaques.

Les monastères du Ṭur ᶜAbdin

Les églises monastiques du Ṭur ᶜAbdin forment incontestablement un ensemble régional au cœur du monachisme syriaque. Le corpus des inscriptions syriaques du Ṭur ᶜAbdin occupe donc une place essentielle pour la connaissance de ce monachisme. L'ouvrage pionnier d'Henri Pognon en 1907 n'a pas encore été égalé ; le corpus réalisé par Andrew Palmer en 1987 y apporte de nombreux inédits avec toutes les précisions scientifiques modernes. Les centres en sont le monastère Mor-Gabriel de Qartmin dont nous possédons un beau corpus d'inscriptions syriaques depuis 534 [12], le monastère Dayr az-Zaᶜfaran, le monastère Mor-Yuḥannon de Ḥaḥ tous syriaques orthodoxes. Sur le versant sud du mont Izla, le monastère Mor-Awgin, lui, resta syro-oriental jusqu'à la fin du

11. CAQUOT 1958.

12. L'inscription PALMER 1987, n° A1 commémore en 534 un événement auquel ont échappé des prêtres du monastère.

XVII^e siècle avant de passer aux mains des syro-occidentaux. On peut dire que c'est le Ṭur ʿAbdin qui est au centre du monachisme syro-occidental.

Les monastères d'Iraq

L'œuvre pionnière du Père Jean Maurice Fiey a fait connaître l'immense patrimoine des monuments chrétiens d'Iraq et montré la nécessité d'en étudier en détail tous les documents. La magistrale publication du corpus des inscriptions syriaques et garshuni d'Iraq[13] répond à ce besoin ; il nous permet de connaître avec précision les institutions monastiques de cette région riche en monastères dont beaucoup, hélas, ont été détruits au cours de l'histoire. Ce qui reste nous a conservé encore beaucoup d'informations.

On trouve des inscriptions syriaques dans une dizaine de monastères, tous célèbres. Ils sont tous situés dans la région de Mossoul et la plaine de Ninive entre le Tigre et le Ḫazir. À Mossoul même, ce sont les trois monastères « chaldéens »[14] Mar-Elya, Mar-Miḫa'il et Mar-Giwargis. À Qaraqosh, le monastère syriaque orthodoxe de Jean de Dailam. À al-Ḥidr, le monastère syriaque catholique de Mor-Behnam. Au jabal Alfaf, le monastère syriaque orthodoxe de Mor-Mattaï. À Baṭnaya, le monastère chaldéen de Mar-Oraha. Au jabal Alqoš, les monastères chaldéens de Rabban-Hormizd et de Notre-Dame-des-Semences. Un peu plus au sud, sur le Tigre, en face de Takrit, se trouve le monastère du site archéologique de al-Šenisa dont la ruine est antérieure au XIV^e siècle.

Les monastères de Palestine

En Palestine, les inscriptions syriaques ont gardé le souvenir de deux monastères nestoriens, l'un à Ḫirbat al-Mṣaṣ[15], dans le Négev, l'autre près de Jéricho[16] dont la vie ne s'est pas prolongée au delà de l'époque médiévale. En revanche, le monastère Saint-Marc de Jérusalem appartient à l'histoire de la ville sainte et à celle de l'Église syro-orthodoxe depuis son acquisition par celle-ci au XV^e siècle ; sa célèbre bibliothèque de manuscrits syriaques et arabes a été mise en sécurité en Syrie. On y trouve vingt inscriptions syriaques, garshuni et arabes, toutes étudiées et publiées[17].

13. HARRAK 2010.
14. Entendu au sens ecclésiastique d'Église catholique de l'Orient.
15. MAIBERGER 1983.
16. STEPHAN 1935.
17. PALMER & VAN GELDER 1994.

Les monastères du Liban

Une synthèse sur l'histoire monastique du Liban reste à écrire. Des travaux ont certes été déjà réalisés. Le beau corpus architectural des châteaux et églises du moyen-âge au Liban[18] contient nombre d'informations sur les monastères et les inscriptions syriaques qu'on y trouve. Une synthèse scientifique d'un grand apport sur les monastères doubles, un phénomène caractéristique du monachisme maronite libanais, a été récemment publié[19] ; il intègre tous les documents, y compris les inscriptions. Le corpus des inscriptions syriaques est en cours de préparation[20]. Si les couvents et monastères sont nombreux au Liban, fort peu d'inscriptions syriaques concernent les bâtiments et la vie monastique ; on en compte davantage en garshuni, mais aucune ne fournit des informations détaillées.

Le monastère des Syriens en Égypte

Le célèbre monastère Notre-Dame des Syriens dans le désert de Nitrie en Égypte, d'où viennent tant de manuscrits syriaques anciens, aujourd'hui principalement à la British Library, est connu pour l'œuvre accomplie par l'abbé Moïse de Nisibe au X^e^ siècle. Plusieurs inscriptions syriaques datent de cette époque. Elles ont d'abord été étudiées par B. Moritz et A. Baumstark, publiées par J. Strzygowski[21] et commentées par J. Leroy[22]. Depuis, des découvertes ont donné lieu à plusieurs articles importants qui contribuent à éclairer l'histoire de ce monastère[23].

Les monastères du Kérala

Au Kérala, les mentions épigraphiques relatives à la vie monastique sont rares et seulement du XIX^e^ siècle. Un seul monastère ܕܝܪܐ est explicitement nommé dans l'inscription de la construction en 1881 du monastère de l'église syro-orthodoxe de Vettickal[24] à la période

18. NORDIGUIAN & VOISIN 1999.

19. SALIBA 2008.

20. Par une équipe franco-libanaise qui prépare le volume *Liban* du RIS. L'ouvrage d'Amin-Jules Iskandar (ISKANDAR 2008) offre, dans une mise en pages artistique et jolie, un recensement de toutes les inscriptions syriaques et garshuni du Liban dans leurs contextes. Non dénué d'erreurs, il manque de sens critique dans les synthèses historiques et la lecture de toutes les inscriptions est à revoir.

21. STRZYGOWSKI 1901.

22. LEROY 1964, p. 87 et n. 2.

23. Notamment VAN ROMPAY 1999 ; VAN ROMPAY & SCHMIDT 2001 ; VAN ROMPAY 2004.

24. BRIQUEL CHATONNET, DESREUMAUX & THÉKÉPARAMPIL 2008, p. 233-234.

d'intense activité de l'Église syro-orthodoxe au Kérala. Aujourd'hui, il n'y a plus de monastère d'hommes dans les Églises syriaques du Kérala ; le couvent de Vettickal est actuellement un couvent de religieuses. On remarque par ailleurs que le mot ܥܺܝܕܵܬܵܐ est plusieurs fois employé dans l'Église syro-orientale kéralaise pour désigner simplement le sanctuaire d'une église et ne présente pas de connotation monastique.

Des monastères en Asie centrale ?

Wassilios Klein avance [25] que, non seulement des marchands syriens et perses, mais aussi des moines ont d'abord apporté le christianisme en Asie centrale. Toutefois, de son examen du corpus épigraphique au Kirgyzstan, il ne retient aucune attestation monastique [26]. En Asie, il faut relever des inscriptions nestoriennes en chinois pour trouver mention, par exemple, d'un « chef de moines », sans doute la traduction de ܪܲܒܲܢܝܵܐ [27].

Les désignations des monastères

Deux mots peuvent désigner un couvent, un monastère ou un ensemble monastique. Un premier recensement des inscriptions dans lesquelles on les trouve est un préalable à l'étude de leur sens précis eu égard aux réalités archéologiques auxquelles ils sont attachés.

Le dayro, ܕܲܝܪܵܐ, *désignant le monastère, équivalent syriaque de la* mandra

Le mot ܕܲܝܪܵܐ (masculin en syriaque) qui communément désigne une étable à petit bétail, puis une habitation, est comme en grec utilisé pour désigner un monastère, une μάνδρα ; dans ce sens en syriaque, il est très généralement féminin. Il se trouve dans les inscriptions de toutes les régions. Le mot seul n'apparaît pas dans les inscriptions datées avant le VIII[e] siècle, mais il est bien la désignation la plus ancienne d'un monastère puisqu'il figure en composition dans l'expression ܪܲܒܲܢܝܵܐ « supérieur du monastère » comme on l'a relevé ci-dessus dans l'inscription de Nabgha.

En Osrhoène, au nord-ouest d'Édesse, une inscription de Buyuk-Kachichluk, datée de 748/749 parle d'un monastère (ܕܲܝܪܵܐ) qui « fut et a été établi » (ܗܘܳܐ ܘܐܬܬܒܢܝ ܗܘ) par un prêtre [28] ; celui-ci, sur une inscription voisine, dans une pièce du même ensemble, est appelé « prêtre et

25. KLEIN 2000, p. 53.
26. KLEIN 2000, p. 271.
27. YANG QIN ZHANG 1994, p. 116-117.
28. POGNON 1907, n° 56, p. 102-103.

supérieur du monastère » et l'inscription signale qu'il est originaire d'un monastère d'Adiabène. Il est intéressant de souligner que le monastère a été construit contre une falaise en y creusant des grottes dans lesquelles se trouvent les inscriptions en question. Il s'agit donc d'un ensemble troglodyte.

Au Ṭur ʿAdin, à Qartmin, *dayro* désigne le monastère Mor-Gabriel dans l'inscription de la grande pierre de la nef, inscription datée 776/777 [29]. Le mot est employé aussi pour désigner le monastère Mor-Yaʿqub de Ṣalaḥ [30] dans une inscription malheureusement non datée ; il faut noter que, dans d'autres inscriptions, relevées ci-dessous, le même couvent est désigné par le mot ܒܝܬܐ.

En Syrie du Nord, dans le massif Calcaire, à Burj as-Sabʿ [31], ܕܝܪܐ ܕܝܘܢܝܐ « le monastère des Grecs », « fait et construit » ܥܒܕ ܘܒܢܐ en 858/859.

En Palestine, l'inscription sur mosaïque de fondation du monastère nestorien près de Jéricho [32] est datable du IXe siècle. Elle nomme le monastère ܕܝܪܐ sans indiquer son titulaire et énumère des personnages de l'Église syro-orientale, du Ḫuzistan, de Perse, de Bactriane et de Šihrāz sans donner leurs qualités.

En Égypte, ܕܝܪܐ, *dayro* désigne le monastère de la Mère-de-Dieu, dit « des Syriens », dans la plus ancienne inscription datée de ce monastère en 819 [33], et dans celle datée de 913, du linteau de la porte entre le sanctuaire et le transept [34] ; le monastère est qualifié de « saint » (ܕܝܪܐ ܩܕܝܫܐ, *qadišto*) ; c'est toujours le même mot dans l'inscription datée de 1285/1286 sur la pièce de bois découverte récemment dans le *qaṣr* du monastère [35].

Au Liban, l'inscription du mur occidental du monastère Notre-Dame d'Ilij [36] date de 1276/1277 l'aménagement du ܕܝܪܐ. D'après ce qu'on peut déduire de la chronologie des deux inscriptions et des manuscrits, ce monastère a été aménagé pour la résidence de plusieurs patriarches maronites. C'est aussi le mot employé dans une inscription funéraire de 1925 dans l'ancienne chapelle de la Mère-de-Dieu au couvent de Charfeh qui, dans la ligne de la tradition syriaque orthodoxe, a continué d'utiliser

29. PALMER 1987, n° A6, p. 64-67.
30. POGNON 1907, n° 26, p. 65-66.
31. LITTMANN 1934, n° 19, p. 18.
32. STEPHAN 1935.
33. VAN ROMPAY 2004, p. 64-65.
34. STRZYGOWSKI 1901.
35. VAN ROMPAY 2001.
36. DESREUMAUX 2002, p. 383.

le syriaque. Dans la plupart des couvents libanais, les maronites utilisent plus volontiers le garshuni ; le monastère est désigné par le mot ܥܕܝܪ, *ʿldyr*, pour démarquer le mot syriaque. C'est le cas au couvent Mar-Šaliṭa de Ghosta, dans ceux de N.-D. de Tamiš (1670), et de Mar-Dimeṭ de Mazraʿat (1794).

À Jérusalem, une inscription probablement de 1851, du monastère syro-orthodoxe Saint-Marc[37], parle d'un évêque qui a commandité le monastère (ܒܝܬܐ) Sainte-Madeleine et qui est mort en 1124/1125.

Au Kérala, un seul monument est appelé ܒܝܬܐ dans une inscription : le couvent de l'Église syro-orthodoxe, construit en 1881 à Vettikkal[38]. Il dut être un monastère d'hommes, puisque le tombeau d'un moine se trouve dans le cimetière. C'est aujourd'hui un couvent de religieuses.

En Iraq, le monastère chaldéen de Mar-Miḥa'il, dans une inscription de 1867, est appelé ܒܝܬܐ[39] ; le mot syriaque est même employé tel quel dans l'inscription garshuni de 1657 au monastère chaldéen de Mar-Elia[40].

Un autre mot pour désigner le monastère : ʿumro

Pour désigner un monastère, le syriaque utilise un autre mot : ܥܡܪܐ *ʿumro*, littéralement « demeure », qui peut désigner « le monastère » ou « la cellule monastique ; selon Payne Smith, il désignerait même aussi « la vie monastique »[41]. La racine *ʿmr*, « demeurer, résider » est d'ailleurs utilisée pour parler d'un moine ܥܡܝܪ qui « réside » dans un monastère. C'est le cas de l'inscription, datée 1085/1086 du monastère Mor-Moïse de Kfar Zē dans le Ṭur ʿAbdin[42] qui commémore la réalisation de travaux par un « prêtre moine qui était résident dans ce monastère » (*qašišo wdayroyo dhawʿmuro bdayro hodē*, ܩܫܝܫܐ ܘܕܝܪܝܐ ܗܘ ܥܡܪܐ ܕܒܝܪܐ ܗܕܐ).

Dans les inscriptions, *ʿumro* désigne le bâtiment ou l'ensemble de bâtiments. Ce sens est ancien et s'est conservé durablement et dans des régions différentes. Cette dénomination d'un monastère est surtout connue dans les inscriptions syro-occidentales, mais aussi syro-orientales.

37. Palmer & van Gelder 1994, p. 37-38.

38. Briquel Chatonnet, Desreumaux & Théképarampil 2008, p. 233-234.

39. Harrak 2010, n° AA.16.02, p. 176.

40. Harrak 2010, n° AA.15.01, p. 174.

41. Dans ce dernier sens, celui du « mode de vie », voir Payne Smith II, col. 2919-2920. Mais l'on peut discuter la traduction précise de l'expression ܕܒܝܬ ܥܡܪܐ ܕܩܕܫ ; ne signifie-t-elle pas tout simplement « il résidait dans la cellule du monastère » ?

42. Palmer 1987, n° A16, p. 81-85.

Dans le massif Calcaire de Syrie du Nord, l'inscription de Marona, restaurateur du monastère dit du Nord-Ouest de Dayr Semᶜan, que je date de la fin du Vᵉ siècle [43], parle de ܒܝܬ ܐܠܗܐ « la demeure de Dieu » et désigne l'ensemble du monastère.

Dans le Ṭur ᶜAbdin, le monastère Mor-Yaᶜqub de Ṣalaḥ [44], est appelé un ܒܝܬܐ dans les inscriptions de 752/755 et dans plusieurs plaques funéraire dont trois datées de 908 et 937 [45]. Au monastère de la Croix à Bet-Il, dans l'inscription [46] datée 775/790, ܒܝܬܐ et ܒܝܬ ܐܠܗܐ renvoient sans équivoque au monastère lui-même. C'est également la désignation du monastère Mor-Gabriel de Qartmin dans la grande inscription datée des environs de 1105 [47].

En Iraq, une inscription de 1295 nomme ܒܝܬܐ ܪܒܐ « le grand monastère » de Mor-Behnam [48] en le particularisant au milieu des autres établissements monastiques nommés ܕܝܪܐ. Le monastère Mor-Mattaï aussi en 1858 [49] est appelé ܒܝܬܐ, de même que le monastère de Rabban-Hormizd dans une inscription de la fin du XVIIᵉ siècle [50], et la porte monumentale du monastère chaldéen de Mar-Giwargis à Mossoul est appelée ܒܝܬ ܬܪܥܐ, *tarᶜa dᶜumra* [51].

On remarque que dans le Kurdistan iranien, à Salamas, le mot ܒܝܬܐ est utilisé dans des inscriptions tardives (vraisemblablement du XVᵉ siècle au moins) pour désigner l'église [52] ; peut-être est-ce la trace d'une ancienne identification entre l'église et le monastère à une époque où il y avait un ou plusieurs monastères dans la région.

Les inscriptions témoignent de fonctions et de titres monastiques

Les fonctions apparaissent dans les inscriptions monastiques à l'occasion de commémorations de constructions ou de travaux auxquels les dirigeants veulent attacher le souvenir de leur nom, non pas par vanité, mais pour demander la prière des habitants du monastère, des

43. DESREUMAUX 2005, p. 63.
44. PALMER 1987, n° B1, p. 93-95 et n° B7, p. 106-107.
45. POGNON 1907, n° 24 et n° 23, p. 64 ; n° 31, p. 68.
46. PALMER 1987, n° B9, respectivement lignes 6 et 12, p. 110.
47. PALMER 1987, n° B13, p. 116-119.
48. HARRAK 2010, n° AE.01.20, p. 322-325.
49. HARRAK 2010, n° AF.01.01, p. 355.
50. HARRAK 2010, n° AP.01.27, p. 479.
51. HARRAK 2010, n° AA.17.09, p. 184 (datée de 1946).
52. DUVAL 1885, n° V, p. 54-55 ; n° VI et VII, p. 56-57.

hôtes et des passants en vue du salut de leur âme et de ceux qui ont contribué à l'œuvre. C'est ainsi que ces inscriptions, qui soulignent parfois le labeur du commanditaire, se concluent très souvent par une formule de demande : « Quiconque lit, qu'il prie pour lui... ». Les inscriptions ont presque toujours le souci d'insérer la mention de l'œuvre et de son auteur dans le contexte de la communauté et de l'Église à laquelle appartient le maître d'ouvrage. La démarche, la prière s'effectuent dans le cadre d'une Église dont les dirigeants, évêques, patriarche, sont explicitement nommés. Particulièrement significative de tout cela, on pourra prendre l'exemple de l'inscription du monastère Mor-Yuḥannon de Ḥaḥ [53] commémorant la construction de l'église de la Mère-de-Dieu en 739/740.

Cette préoccupation sotériologique est semblable à celle que l'on trouve dans les colophons de manuscrits.

La hiérarchie monastique

Le responsable du monastère

Pour désigner le supérieur, les inscriptions proposent trois termes différents.

– Le supérieur du monastère, ܪܝܫ ܕܝܪܐ

La fonction de « supérieur du monastère » ܪܝܫ ܕܝܪܐ *riš dayro*, ou ܪܝܫ ܕܝܪܐ [54], version syriaque de l'higoumène grec, est attestée depuis les plus anciennes inscriptions ; preuve en est aujourd'hui l'inscription de Nabgha que nous avons commentée plus haut et cette simple désignation demeure inchangée depuis lors. Par exemple :

• à Mor-Gabriel de Qartmin, le grand monastère du Ṭur ᶜAbdin, une stèle [55] parle en 534 d'un ܪܝܫ ܕܝܪܐ ;

• à Dayr Tel ᶜAda, en Syrie du Nord, une inscription de 601/602 gravée sur un linteau [56] donne le nom du supérieur du monastère ܪܝܫ ܕܝܪܐ qui a fait le portail ;

• sur la voûte de la nef de l'église du monastère Mor-Yaᶜqub de Ṣalaḥ, le ܪܝ ܕܝ Théophile inscrit son nom aux environs de 755 [57] ; il figure aussi dans la liste des donateurs [58] à la même période ;

53. PALMER 1987, n° A2, p. 60-61.

54. *Riš* s'écrit avec ou sans *yod* et les deux mots composant l'expression sont indifféremment liés ou attachés ; ce sont de simples variantes graphiques.

55. PALMER 1987, n° A1, p. 57-59.

56. LITTMANN 1934, n° 16, p. 15.

57. PALMER 1987, n° B2, p. 96-97.

58. PALMER 1987, n° B3, p. 98-102.

• en mai 913, le ܪܝܫ ܥܕܬܐ du monastère de la Mère-de-Dieu, dit « des Syriens », dans le désert de Nitrie en Égypte est le fameux Moïse de Nisibe et il a offert, construit et installé l'autel de l'église de la Mère-de-Dieu ; en 926, il construit la porte entre le transept et la nef [59].

• en 1033/1034, une inscription du monastère de la Croix à Bet-Il commémore la rénovation du *bet-qadišē* du monastère Mor-Aḥō aux jours du ܪܝܫܝܐ Zébédée [60].

• dans les monastères maronites libanais, c'est le mot garshuni ܫܠܝܚ qui est employé, par exemple à Mar-Šaliṭa de Ghosta [61], à Notre-Dame de Tamiš, Saint-Jean-Baptiste de Rišmaya, Notre-Dame-des-Semences de Kfifen. On trouve toutefois au couvent Mar-ᶜAbda de Herhreya une inscription [62] de 1788 qui nomme le supérieur ܩܫܝܫܐ ܘܪܝܫܐ, littéralement « curé et chef », ce qui indique explicitement une identification entre la fonction de supérieur du monastère et celle de curé de la paroisse.

• en 1940, une inscription du monastère Saint-Marc de Jérusalem [63] nomme Philoxène Jacob ܪܝܫܝܐ ܘܡܛܪܦܠܝܛ ܝܥܩܘܒ « métropolite et supérieur du monastère ».

Même lorsque le monastère est appelé ܥܡܪܐ *ᶜumro*, le supérieur est toujours désigné comme un ܪܝܫܝܐ comme dans l'inscription de restauration de l'église du monastère Mor-Yaᶜqub de Ṣalaḥ dans le Ṭur ᶜAbdin en 752/755 [64] et comme dans l'inscription funéraire de 953/954 de la même église [65].

– Le dirigeant du monastère, ܕܒܪܢܐ

On notera que la désignation de la fonction de supérieur par le mot ܪܝܫܝܐ *rišdayro* n'est pas systématique puisqu'une inscription de Mor-Abaï, datée sans doute du XIII[e] siècle, nomme le même personnage « Rabban Moïse le moine qui est le conducteur de ce troupeau », ܕܝ ܡܫܝܚܐ ܪܡܐ ܕܒܪܢܐ ,ܡܘܫܝ ܪܝܫܐ ܕܥܕܬܐ [66]. Le mot ܕܒܪܢܐ, *mdabrono*, littéralement « conducteur, dirigeant », n'appartient pas au vocabulaire spécifique du monachisme : il peut être employé pour désigner tout dirigeant, comme un évêque, notamment et donc aussi un

59. STRZYGOWSKI 1901, inscriptions 4 et 5.
60. PALMER 1987, n° A15, p. 79-80.
61. ISKANDAR 2008, p. 88-89.
62. ISKANDAR 2008, p. 311-312.
63. PALMER & VAN GELDER 1994, p. 55-56.
64. POGNON 1907, n° 22, p. 63-64.
65. PALMER 1987, n° B1, p. 93-96.
66. POGNON 1907, n° 93.

supérieur de monastère, bien que ce cas ne soit pas fréquent dans les inscriptions.

– L'higoumène du monastère, ܫܠܝܛܐ

Une troisième désignation de la fonction de supérieur, peu usitée à vrai dire, se rencontre ; il s'agit de ܫܠܝܛܐ *šaliṭo*, mot qui s'emploie couramment pour un dirigeant politique et que Littmann traduit par « Prefect », et que l'on trouve sur un montant de porte ou un linteau à ar-Ruḥayeh en Syrie du Nord [67], fonction qui pourrait en effet être l'équivalent de l'ἡγούμενος. Cette inscription toutefois est problématique, car le linteau est fragmentaire et il est difficile sinon impossible de comprendre comment s'articulent les deux fonctions mentionnées côte à côte, celle de ܐܣܛܝܢܐ et celle de ܫܠܝܛܐ : sont-elles synonymes ou témoignent-elles de l'existence de deux fonctions distinctes à une époque certainement ancienne, puisque la paléographie [68] me ferait dater l'inscription du V^e^ siècle ?

Le supérieur de l'ordre

Dans les inscriptions modernes des monastères chaldéens, l'expression « supérieur général » [69] a été rendue par l'expression ܪܝܫ ܕܝܪܐ.

Le moine

Celui qui réside dans un monastère ܕܝܪܐ *dayro*, est un ܕܝܪܝܐ *dayroyo* « un moine », on pourrait aussi traduire « un conventuel » ; on en a, dans toutes les régions, de nombreuses attestations dont voici quelques exemples :

L'inscription datée de 1031 à 1035 à Mor-Gabriel de Qartmin garde la mémoire de deux moines bâtisseurs (ܒܢܝܐ) [70].

À Qaryaten dans le désert syrien, sur le célèbre sarcophage de la chapelle consacrée au fictif Mor Elyan, lieu de pèlerinage [71], trois moines (ܕܝܪܝܐ) qui, de façon très habituelle, se qualifient de « pécheurs » (ܚܛܝܐ) ont laissé chacun une invocation pour leur salut ; l'un d'eux est venu du Ṭur ᶜAbdin ; les trois inscriptions, d'époques différentes, ne sont pas datées.

67. LITTMANN 1934, n° 3, p. 2.

68. D'après la forme des lettres estrangelo ; les lettres sont détachées et les lignes sont verticales.

69. HARRAK 2010, n° AP.02.05, p. 506 (inscription de N.-D.-des-Semences, datée 1858) ; n° AA.17.03, p. 178 (inscription de Mor-Giwargis de Mossoul, datée 1929).

70. PALMER 1987, n° B12, p. 110.

71. SACHAU 1884.

À Takrit, avant le XIV^e^ siècle [72], l'abbé (ܐܒܐ, *abbas*) est désigné comme moine par le nom peu usité ܪܒܢܝ, *rabbono*, qui doit provenir de la coutume d'honorer des moines par le titre *rabban*.

Malgré la quasi absence de monastères au Kérala, trois inscriptions syriaques mentionnent un ܒܝܬ ܪܒܢ. Une inscription funéraire très détaillée du cimetière syro-orthodoxe de Tripunithura [73] indique que le père Giwargis, prêtre en 1851 à l'âge de 22 ans, devint ensuite moine ܒܝܬ ܪܒܢ tout en restant, semble-t-il au service paroissial (malheureusement, on ne peut lire la date de ses vœux monastiques). Une autre stèle funéraire, à Vettickal [74], porte le nom du moine Ya^c^qub mort en 1917 ; aucune fonction ecclésiastique n'est précisée. Quant à l'inscription de Rakkad [75], elle mentionne qu'un moine de Ṣadad accompagna le métropolite syriaque orthodoxe de Jérusalem lors de sa visite à Rakkad en 1857.

On trouve une désignation générale de tous « les membres du monastère », ܟܠܗܘܢ ܕܒܢܝ ܕܝܪܐ *kulhwn bnai dayro*, dans l'inscription de la grande pierre [76] de la nef de Mor-Gabriel de Qartmin datée 776/777 ; il faut dire que l'objet, d'un poids considérable, a dû requérir l'effort de très nombreuses personnes et l'inscription entend dire que tout le monde s'y est mis.

Le mot ܐܚܐ, *aḥo*, « frère » peut aussi désigner tout membre d'une communauté monastique. Dans un graffito sur le mur de l'église du monastère dit du Sud-Ouest à Dayr Sem^c^an [77], ce mot désignait-il un moine qui n'était pas prêtre ? Ce n'est pas sûr. En effet, on trouve en Commagène, près du village d'Elbèche, au monastère Mor-Abḥaï dit « des Échelles », une inscription pouvant dater du milieu du XI^e^ siècle (mais on n'en a aucune certitude) qui parle d'un certain Quryaqos ܪܒܢ ܕܒܝܬ ܪܒܢ ܘܟܠ ܐܚܘܬܐ ܩܕܝܫܬܐ, « supérieur du monastère, avec le reste de la sainte fraternité » [78] ; de même, l'inscription de la tour de 1255/1256 du monastère Mor-Abaï de Qellet [79] nomme Rabban Moïse ܪܒܢ ܡܫܐ ܕܒܝܬ ܪܒܢ ܘܟܠ ܐܚܘܬܐ « le supérieur et toute la fraternité ». Ainsi le terme de frère désignait simplement les membres de la communauté monastique et le

72. HARRAK 2010, inscription FA 02.01.

73. Inscription 8 : BRIQUEL CHATONNET, DESREUMAUX & THÉKÉPARAMPIL 2008, p. 222-224.

74. BRIQUEL CHATONNET, DESREUMAUX & THÉKÉPARAMPIL 2008, p. 231-232.

75. BRIQUEL CHATONNET, DESREUMAUX & THÉKÉPARAMPIL 2008, p. 178-181.

76. PALMER 1987, n° A6, p. 64-67.

77. LITTMANN 1934, n° 44, p. 35.

78. POGNON 1907, n° 63 ; voir aussi l'inscription n° 64 « David, le supérieur du monastère et tous les saints frères ».

79. POGNON 1907, n° 94.

collectif ܟܗܢܘܬܐ, au sens littéral étymologique comme le traduit Pognon, « la confrérie » ; ce dernier mot ayant pris un sens très restreint en français, celui d'une association pieuse de laïcs ayant un but bien particulier, je préfère traduire ܟܗܢܘܬܐ qui signifie la communauté des membres du monastère, par « la fraternité ».

Au XIX[e] siècle, au monastère Rabban-Hormizd [80], l'expression ܟܗܢܐ ܕܡܢ ܟܘܪܣܝܐ manifeste la différence entre les moines prêtres et les moines non prêtres.

Les femmes sont presque absentes des inscriptions monastiques

Toutes les inscriptions ne parlent que d'hommes. Cependant, on a connaissance d'au moins une exception datée, qui mentionne l'équivalent féminin ܕܝܪܝܬܐ *dayroyto*, « moniale », attesté dans une inscription funéraire de l'église Mor-Jacques-de-Sarug à Midun, dans le Ṭur ᶜAbdin, inscription datée 911 (ou 914). Il n'y a pas de trace locale d'un monastère féminin spécifique et il y faudrait sans doute des recherches archéologiques. Une inscription datée de 1558/1559 au monastère de Rabban-Hormizd [81] garde le souvenir d'une donatrice, Marie d'Arbèles qui est une ܒܬ ܩܝܡܐ, *ba(r)t qyama*, « une religieuse ». Il est remarquable que cette institution ait perduré dans la région jusqu'à cette date avancée au moins.

Les titres honorifiques du supérieur et des moines

Le titre honorifique qui s'attache à la fonction de supérieur de monastère est habituellement celui de ܡܪ, « mor », ce qui produit l'expression ܡܪ ܪܫܝܕܝܐ, *mor rišdayro*, « Monseigneur le supérieur du monastère », comme à Dayr Semᶜan [82] ou ܡܪ ܪܫܝܕܝ, *mor(i) rišdayro* sur l'enceinte de Qalᶜat Semᶜan [83]. Ce titre de « mor » est le plus habituel jusqu'à nos jours.

On trouve un autre titre honorifique attaché au nom de tout moine, celui de ܪܒܢ *Rabban* – littéralement « Notre-maître » – qui peut s'employer pour les simples moines comme pour les supérieurs. Ainsi, au monastère syro-orthodoxe de Mor-Abaï près de Qellet (entre Mardin et Hassan-Kef, en Turquie), une inscription de 1249/1250 nomme le supérieur ܪܒܢ ܡܘܫܐ ܪܫܝܕܝܐ *Rabban Mušē rišdayro* [84]. Ce titre est fréquent dans les inscriptions des monastères d'Iraq, par exemple en 1581 au

80. HARRAK 2010, n° AP.01.24, p. 474-476, voir ligne 19 de l'inscription.

81. HARRAK 2010, n° AP.01.15, p. 468.

82. Inscription inédite découverte par l'équipe française en juillet 2009.

83. Inscription de JARRY 1966, n° VII, p. 112-113, qu'il faut corriger.

84. POGNON 1907, n° 92.

monastère syro-occidental de Mor-Behnam [85]. Toutefois, ce titre de *rabban* ne s'emploie pas uniquement pour un moine, car il est aussi donné à des personnages ecclésiastiques distingués, comme Rabban Barḥadbšaba qui est « prêtre et *malphono* » décédé à Ḥaḥ dans le Ṭur ᶜAbdin en 1285 [86] ; il est vraisemblable que ce titre lui soit donné en sa qualité de *malphono* ; en effet, aucune des inscriptions de Ḥaḥ – qui se trouve dans le *bet-ṣluto* – ne parle d'un monastère ou de moines et l'une d'elle nomme même un prêtre ܪܫ ܥܕܬܐ, *riš ᶜidto*, « chef de l'église » ; si celle-ci avait été l'église d'un couvent, on eût eu la mention d'un ܪܝܫ ܕܝܪܐ ; d'ailleurs, il me paraît que l'on ne trouve pas de *bet-ṣluto* dans les monastères. En conséquence, la seule mention d'un *Rabban* ne suffit pas pour conclure à l'existence d'un monastère [87].

Le titre ܐܒܐ *Abba*, « Père » dans un graffito sur le mur de l'église du monastère dit du Sud-Ouest à Dayr Semᶜan [88] est donné à un supérieur du monastère ; la titulature peut être développée en ܐܒܐ ܡܪܝ, quelque chose comme « Mgr le Père untel » au même endroit [89] ; les deux graffiti ne sont pas datés, mais semblent anciens. Une inscription commémorant en 978/979 une construction, sans doute un important remaniement du monastère Saint-Syméon-le-Stylite en Syrie du Nord, mentionne un « Abba » qu'on n'est pas sûr de pouvoir relier au supérieur du monastère, car la formule est difficile à comprendre. En Iraq, près de Takrit, on trouve le titre [ܡ]ܪܝ ܐܒܐ ,ܡܪܝ ܓܝܘܪܓ *abbas mor Giwarg[is]*, dans les ruines d'un monastère antérieur au XIVe siècle [90]. Au XIXe siècle, au monastère Rabban-Hormizd [91], le titre ܐܒܐ est celui des abbés généraux de l'ordre.

La relation des monastères aux autorités ecclésiastiques

La délicate question de la situation des monastères vis-à-vis des autorités ecclésiales n'apparaît pas dans les inscriptions syriaques. Celles-ci ne fournissent presque pas d'informations circonstanciées qui permettraient de tirer des conclusions sur les relations entre les moines,

85. HARRAK 2010, n° AE.01.03, p. 310-311.

86. POGNON 1907, n° 70.

87. C'est pourquoi, malgré H. Pognon et A. Palmer, j'hésite à identifier Rabban Simon comme un moine dans l'inscription datée de 1198/1199 de l'église Mor-Dodo de Bet-Sbirinā (POGNON 1907, n° 62, p. 116 et PALMER 1987, n° A19, p. 89-91).

88. LITTMANN 1934, n° 43, p. 35.

89. LITTMANN 1934, n° 45, p. 36.

90. HARRAK 2010, n° FA 02.01 et 02, p. 628-629.

91. HARRAK 2010, n° AP.01.24, p. 474-476 ; voir n° AP 01.02, p. 458-460.

les monastères et les évêques. Toutefois, on peut déduire de certaines expressions quelques considérations sur cette question [92].

D'abord, comme on l'a vu plus haut, la plupart des inscriptions sont placées « aux jours de... » ou « du temps de... » tel ou tel patriarche, métropolite ou évêque. C'est dire, sans aucun doute, la reconnaissance de fait de l'autorité ecclésiale depuis sa plus haute instance jusqu'à son chef local. Dans les Églises syro-occidentales, cette reconnaissance se traduit souvent matériellement par la présence, dans le monastère, de la cellule patriarcale ou épiscopale ; des inscriptions concernent la « cellule », comme on le verra plus bas. Toutefois le fait que la résidence de ces autorités se trouvait la plupart du temps dans un monastère n'est pas enregistré formellement par les inscriptions, à l'exception d'une inscription récente [93], datée de 1940, qui indique que l'évêque métropolite Philoxène Jacob de Ṣalaḥ est le supérieur du monastère syro-orthodoxe de Saint-Marc de Jérusalem. En Iraq, une inscription très détaillée, dans l'église syriaque orthodoxe Mor-Giwargis [94] dit explicitement qu'en 1739 le moine Karas de Ḥudeda, devenu évêque sous le nom de Ewannis, était à la fois le pasteur (ܕܚܝܕ ܛܥܝܢ ܪܥܝܐ, *daḥid taqdo roᶜyoyo*, littéralement « qui tient le bâton pastoral ») du village de Ḥudeda et le supérieur du monastère « assyrien » de Mor-Behnam.

Les ordres ecclésiastiques des moines

Les inscriptions syriaques nous fournissent quelques indications sur les statuts canoniques des moines. Tous les moines n'étaient pas prêtres et des inscriptions montrent qu'il y avait divers ministères ordonnés dans certains monastères.

Lorsqu'elles mentionnent un moine qui est prêtre, les inscriptions ont soin de le préciser. Dans les grottes de Buyuk-Kachichluk près d'Édesse, une inscription du début du VIII[e] siècle désigne un ܩܫܝܫܐ ܘܪܝܫ ܕܝܪܐ, « prêtre et supérieur du monastère » [95]. Une épitaphe de Mor-Yaᶜqub de Ṣalaḥ dans le Ṭur ᶜAbdin, datée de 953/954 et mentionnant des décès en 943/944 et 947/948, nomme un ܩܫܝܫܐ ܕܝܪܐ *dayroyo qašišo*, « moine prêtre » [96] et une autre sur le même mur [97] nomme en 972/973 un ܕܝܪܐ ܩܫ. En 1085/1086 au monastère de Mor-Moïse à Bet-Il dans le Ṭur ᶜAbdin,

92. Nous renvoyons à l'article de O. Ioan dans ce volume.

93. PALMER & VAN GELDER 1994, p. 57-58.

94. HARRAK 2010, n° AD.04.01, p. 268.

95. POGNON 1907, n° 55.

96. POGNON 1907, n° 22.

97. POGNON 1907, n° 31, p. 68.

un réalisateur de travaux est qualifié de ܩܫܝܫܐ ܘܕܝܪܐ *qašišo wdayro* : « prêtre et moine »[98]. En 1188/1189 au monastère Mor-Gabriel de Qartmin, un certain Gabriel est qualifié de ܕܝܪܝܐ ܩܫܝܫܐ, *dayroyo qašyšo*, « moine prêtre »[99]. En 1226, une inscription funéraire au monastère Mor-Yaʿqub de Ṣalaḥ nomme un ܩܫ ܘܕܝ, *qašy wdayro*, « prê[tre] et moine »[100]. Dans les installations monastiques de la falaise au nord de Mor-Yaʿqub de Ṣalaḥ, celui qui a aménagé l'église est nommé ܕܝܪܝܐ ܩܫܝܫܐ. C'est toujours le cas jusqu'à une époque récente, comme le montre une inscription funéraire de 1916 au monastère Saint-Marc de Jérusalem[101].

On pouvait être moine sans être prêtre - même s'il semble que beaucoup de moines étaient prêtres et que, de toute façon, le supérieur de monastère était un prêtre ; on ne possède pas de statistique sur ce sujet. En tout cas, être moine ne fut jamais un statut canonique ordonné mais un état de vie que pouvaient adopter des hommes aux statuts canoniques variés.

Dans cette logique, on n'est pas étonné de trouver aussi quelques mentions de « diacres », ܡܫܡܫܢܐ *mšamšono*, à Mor-Yaʿqub de Ṣalaḥ aux environs de 755[102]. Dans l'inscription de la construction datée de 1188/1189 de la cellule métropolitaine au monastère Mor-Gabriel de Qartmin[103], on peut s'interroger sur l'appartenance de ce diacre au monastère ; peut-être fait-il seulement partie d'un groupe (familial ?) qui construit la cellule en question autour du métropolite Abraham de Nisibe.

La distinction entre l'état monastique et les différents statuts canoniques apparaît nettement dans les inscriptions syriaques depuis la deuxième moitié du VI^e^ siècle - on ne possède pas d'inscription datée plus ancienne concernant cette question, mais on peut supposer que cela a été la pratique constante des Églises syriaques depuis les origines, pratique qui serait confirmée par les documents textuels.

Une des plus anciennes inscriptions, datée du 1^er^ mai 575, et trouvée dans le jabal Bilʿas en Palmyrène[104], nous donne une liste semble-t-il complète des ordres ecclésiastiques qu'un monastère pouvait comporter. L'inscription ne désigne pas le monastère, mais sa tête de liste étant un

98. PALMER 1987, n° A16, p. 81-85.

99. PALMER 1987, n° A18, p. 87-89.

100. PALMER 1987, n° A20, p. 91-93. ܩ ܕ est l'abréviation de ܩܫܝܫܐ.

101. PALMER & VAN GELDER 1994, p. 57-58.

102. PALMER 1987, n° B4, p. 102, B5, p. 103-104 et B7, p. 106-107.

103. PALMER 1987, n° A18, p. 87-89.

104. MOUTERDE 1942-1943.

ܩܫܝܫܐ [105], l'énumération qui suit doit correspondre à la hiérarchie des ordres ecclésiastiques représentés dans ce monastère. L'inscription nomme successivement des ܩܫܝܫܐ, *qašišē*, « prêtres », un ܫܡܫ, *šamaš*, « diacre », un « lecteur et frère », ܩܘܪܝܐ ܘܐܚܐ, *qoryo waḥo*. Les trois premiers sont des ecclésiastiques ordonnés ; le « frère » doit être un simple moine dont le grade canonique de lecteur n'est pas considéré comme engagement définitif dans l'Église ni dans le célibat monastique, même si le lectorat est reçu au cours d'une ordination sacramentelle ; peut-être, d'ailleurs, un rituel d'ordination au lectorat est-il postérieur au VI[e] siècle. C'est sans doute ce qui explique l'expression un peu déconcertante trouvée dans une inscription funéraire de Mor-Yaʿqub de Ṣalaḥ en 1021/1022 [106] ; celle-ci nomme un « frère et moine », ܐܚܐ ܘܕܝܪܝܐ *aḥo wdayroyo* pour désigner un moine, membre du monastère, non prêtre. Le mot ܕܝܪ semble utilisé dans ce cas, alors même que « la fraternité », comme nous l'avons vu plus haut, désigne l'ensemble des membres du monastère, quelles que soient leurs fonctions et leurs places dans les ordres ecclésiastiques, prêtres, diacres, lecteurs ou non ordonnés.

Enfin, on notera que plusieurs inscriptions parlent de « moine prêtre originaire de ce couvent », comme par exemple dans une inscription funéraire de Mor-Yaʿqub de Ṣalaḥ [107], ܡܢ ܩܫܝܫܐ ܕܡܢ ܒܝܬ ܩܘܕܡ ; cela signifie que des moines ordonnés prêtres avaient été détachés dans un autre village pour exercer un ministère paroissial.

Des fonctions structurant l'organisation des monastères

Quelques inscriptions nous ont conservé le nom de divers personnages en précisant les fonctions qu'ils exerçaient dans le monastère. Outre le « supérieur du monastère » on apprend ainsi l'existence du « visiteur », de « l'administrateur », de « l'économe », du « sacristain », du « supérieur des frères ».

La stèle de 534 de Mor-Gabriel de Qartmin [108] commémore la fuite et le salut d'un ܩܫܝܫܐ, de deux prêtres et d'un ܣܥܘܪܐ, *sᵒʿuro* ; on ne peut savoir si ce dernier personnage, l'équivalent syriaque du περιοδευτής, c'est-à-dire un « visiteur » ou un « chorévêque », fait partie du monastère ou, venant de l'extérieur, a été mêlé à l'aventure.

105. Mouterde traduit « archimandrite », MOUTERDE 1942-1943, p. 84 ; je n'adopte pas cette traduction car l'archimandrite, à proprement parler, est un supérieur de plusieurs monastères.

106. POGNON 1907, n° 29, p. 67.

107. POGNON 1907, n° 27, p. 66.

108. PALMER 1987, n° A1, p. 57-59.

Plus tard à Mor-Gabriel, une inscription détaillée [109] datée de 784/785 commémore la construction d'un pressoir à vin par le ܪܫܕܝܐ *rišdayro*, le ܦܪܢܣܐ, *parnoso*, un mystérieux ܡܢܣܐ [110], le ܪܒܝܐ *rabayto* et les ܐܪܕܝܟܠܐ *'ardiklē*. Sont donc attestés à la fin du VIII[e] siècle dans ce monastère les fonctions de « supérieur du monastère », d'« administrateur » (*parnoso*) et d'« économe » ou « curateur » (*rabayto*) ; le nom de cette dernière fonction remonte à l'époque romaine puisqu'on le trouve sur des mosaïques édesséniennes du III[e] siècle [111] désignant un gestionnaire dans les maisons aristocratiques ; il est l'équivalent syriaque de l'οἰκονόμος. Il est difficile de savoir précisément quelles sont les fonctions respectives du *parnoso* et du *rabayto*.

On trouve la fonction de « sacristain » en 911 à Mor-Yaʿqub de Ṣalaḥ [112].

Une liste particulièrement intéressante nous est fournie par l'inscription de construction du caveau funéraire du monastère de la Croix à Bet-Il, datée 775/790 [113] ; elle nomme « le supérieur du monastère », ܪܫܕܝܐ, « le *sacristain* » ܩܘܢܟܝܐ, *qunkoyo*, « le supérieur des frères », ܪܫ ܥܕܬܐ, *riš aḥē* et « l'administrateur » ܦܪܢܣܐ, *parnoso*.

Les inscriptions donnent des indications concernant les bâtiments

Les inscriptions présentent un grand intérêt archéologique – et plus encore lorsqu'elles sont datées –, car elles peuvent indiquer explicitement le nom des structures qui les portent. On peut toutefois être déçu de ne pas trouver beaucoup de désignations précises des divers bâtiments composant les monastères ou ensembles monastiques, le mot ܒܢܝܢܐ, *benyono*, « bâtiment, construction » étant le plus souvent employé comme terme générique. Il en est ainsi pour l'inscription sur *tabula ansata* d'un linteau remployé dans le sous-sol de la branche occidentale de l'église cruciforme de Saint-Syméon, qui indique une construction en 978/979 et dont on aurait bien aimé lire une désignation plus précise [114]. Il en est de même pour la grande nécropole supérieure du monastère Mor-Awgin qui est désignée, dans une inscription datée de 534 de

109. PALMER 1987, n° A8, p. 69-71.

110. Palmer y voit un « cordonnier » ; d'après la photo de l'estampage, ne serait-il pas possible de lire ܩܘܢܟܝܐ, *qunkoyo*, « sacristain » ?

111. DESREUMAUX 2000, panneau n° 115, p. 214-215.

112. POGNON 1907, n° 25, p. 65.

113. PALMER 1987, n° B9, p. 110-112.

114. Inscription JARRY 1966, n° 1, p. 105-107 et fig. 1 ; la lecture est à corriger. La publication des inscriptions syriaques de Saint-Syméon-le-Stylite est en cours dans le cadre des publications des travaux de l'équipe archéologique française.

l'Hégire (1139/1140) sur la voûte sud, simplement par le mot ܒܝܬܐ, *bayto*, « maison », réalisée par un ܦܣܠܐ, *posulo*, « maçon »[115].

L'enceinte du monastère et son portail

Les monastères sont généralement – pour ainsi dire toujours – situés à l'intérieur d'une enceinte que l'on pénètre par un portail. L'enceinte des monastères s'appelait ܫܘܪܐ, *šuro*, « mur d'enceinte ». C'est le mot ordinaire pour désigner le rempart d'une ville et il s'applique bien aux ensembles monastiques qui comportent plusieurs édifices, une ou plusieurs cours et des portiques. L'inscription sur mosaïque de la basilique orientale de Saint-Syméon, datée de 978, précise que cette enceinte enclosait le monastère, avec sa cour ܕܪܬܐ *darto* et son décor plastique ܨܒܘܬܐ, *ṣboto*[116].

Une inscription du XIII[e] siècle du monastère jacobite Mor-Abaï[117] énumère les œuvres d'un prêtre bâtisseur, parmi lesquelles le ܫܘܪܐ du monastère Mor-Ḥanania, le fameux couvent du Safran.

Le linteau du portail de l'enclos du célèbre monastère de Dayr Tel ʿAda, le grand monastère de Teleda où vécut Jacques d'Édesse, désigne ce portail par le mot ܦܘܪܛܐ, *purṭo* et indique qu'il a été fait par l'abbé Jean en 601/602[118] ; une seconde inscription au-dessous mentionne une restauration de ce même ܦܘܪܛܐ en 907/908[119].

Une pierre trouvée en Palmyrène[120] indique qu'en mai 575, un maçon (ܦܣܠܐ, *posulo*) a bâti un « retranchement » ܩܕܢܛܐ, *kudanto*, commandité par un supérieur de monastère, des prêtres, un diacre et un frère lecteur. Le mot *kudanto*, littéralement « une digue », indique bien la nécessité d'une enceinte protectrice autour des monastères.

La tour du monastère

Une inscription sur un jambage de porte du même monastère de Dayr Tel ʿAda indique l'existence d'un ܩܛܘܪܐ « une tour » construite en 941/942 par le patriarche Jean[121]. L'une des inscriptions de Mor-Abaï[122]

115. Relevé personnel.

116. OBERMANN 1946. Les photos et dessins sont petits et mal relevés. C'est moi qui propose cette relecture.

117. POGNON 1907, n° 93.

118. En 650 de l'ère d'Antioche : LITTMANN 1915, n° 1, p. 302-304.

119. LITTMANN 1934, n° 16, p. 15.

120. MOUTERDE 1942-43. Il faut corriger la coquille de la ligne 6 ; le commentaire p. 65 est juste.

121. LITTMANN 1934, n° 16, p. 17.

rapporte aussi la restauration d'un ܒܝܬ ܨܠܘ du monastère Mor-Ḥanania (Dayr az-Zaᶜafaran) au XIIIe siècle et une autre inscription [123] date précisément la restauration de la tour du monastère Mor-Abaï lui-même en 1255/1256. Payne Smith fait dériver ce mot du grec πυργος, mais je n'ai pas trouvé d'attestation assez ancienne et je préférerai y voir un calque de l'arabe برج.

L'église du monastère

Le vocabulaire relatif aux églises ou chapelles des monastères ne diffère évidemment pas de celui, général, concernant les églises syriaques.

En syriaque, deux mots sont généralement utilisés pour désigner l'église. On les trouve tous deux dans les inscriptions monastiques.

L'église est appelée ܥܕܬܐ en 739/740 au monastère Mor-Yuhannon de Ḥaḥ [124] et en 788/789 au monastère Saint-Serge et Bacchus de Ḥaḥ [125].

L'église est aussi appelée ܒܝܬܐ en 752/755 au monastère Mor-Yaᶜqub de Ṣalaḥ [126].

Le passage entre la nef et le sanctuaire de l'église de la Mère-de-Dieu du monastère Sainte-Catherine du Sinaï est désigné par le mot commun ܬܪܥܐ « porte », sur le linteau de laquelle une inscription donne la date de 925 [127]. C'est encore également le cas dans l'église du monastère chaldéen de Rabban-Hormizd dans une inscription [128] datée de 1818.

Naturellement, le mot commun ܬܪܥܐ désigne la « porte » de l'église.

Au monastère syro-occidental de Mor-Behnam, une inscription datable du XIIIe siècle [129] nomme « le seuil » de cette porte, ܐܣܟܘܦܬܐ, *eskufto*.

Un même mot ܡܕܒܚܐ, *madbḥo* désigne généralement l'autel et le sanctuaire dans lequel se trouve l'autel. Ainsi dans les inscriptions de 913 au monastère Notre-Dame-des-Syriens en Égypte [130] et dans une inscription médiévale datable de la fin du XIIIe siècle [131]. Dans ce sanctuaire, les colonnettes de l'autel sont nommées ܐܣܛܘܢܐ, *eṣtuno*, qui est le nom commun pour désigner une colonne.

122. POGNON 1907, n° 93.
123. POGNON 1907, n° 94.
124. PALMER 1987, n° A2, p. 60-61.
125. PALMER 1987, n° B10, p. 112-114.
126. PALMER 1987, n° B1, p. 93-95.
127. STRZYGOWSKI 1901, p. 367.
128. HARRAK 2010, n° AP.01.21, p. 472-473.
129. HARRAK 2010, n° AE.01.10, p. 316.
130. STRZYGOWSKI 1901, p. 364-365.
131. MARTIN 2002.

Dans la grande inscription historique du monastère Mor-Behnam, en 1295 [132], figurent les noms d'objets du sanctuaire volés par le Khan Baidu : ܡܕܒܚܐ ܡܢܝ, *monai madbḥo*, « les ustensiles (vases) de l'autel », ܘܝܠܐ, *wilē*, « les voiles », ܩܕܝܫܐ ܕܡܪܝ, « le reliquaire du saint ».

Au monastère chaldéen de Rabban-Hormizd, l'inscription datée de 1849 nomme l'« église » ܥܕܬܐ, son « autel » ܡܕܒܚܐ et son « abside », ܩܢܟܐ, *qankē*. Ce dernier mot désigne certainement l'ensemble de l'abside semi-circulaire saillante avec sa voûte, tandis que ܡܕܒܚܐ désigne l'autel et le sanctuaire ; on peut en déduire que l'expression ܥܕܬܐ ܕܩܢܟܐ, *ʿidto dqankē*, littéralement « l'église de l'abside », expression un peu déconcertante dans une inscription de 1930 [133], désigne une chapelle qui se trouve au-dessus de la voûte de l'abside, comme on en trouve encore au monastère Mor-Awgin par exemple. Cette dernière est couverte d'une coupole désignée par le mot ܩܒܐ, *qubo*, dans une inscription datée de 1252/1253 [134].

La galerie

Un grand pilier carré récemment retrouvé par l'équipe française de Saint-Syméon à Dayr Semᶜan, à l'ouest du monastère dit du Sud-Ouest, désigne par le mot ܡܛܠܬܐ, *maṭalto* ou *mṭalto* « abri, espace couvert » ce qui était probablement une de ces galeries si répandues dans les villages du massif Calcaire [135]. Cette découverte est importante car, jusqu'à présent, si ce mot était bien connu, nous n'avions pas de témoignage archéologique précis nous permettant de connaître une désignation syriaque de ce genre de structure.

La cellule épiscopale

Dans les monastères, une chambre particulière était aménagée pour le patriarche, le métropolite ou l'évêque : c'est « la cellule », ܩܠܝܬܐ, *qeloyto* ; ce mot, emprunté au grec κέλλα, désigne normalement toute cellule monastique comme cela se trouve encore au XXᵉ siècle dans les inscriptions des monastères chaldéens d'Iraq. Toutefois, on constate que, dans les inscriptions syro-occidentales, il désigne une cellule particulière affectée au prélat du lieu. Ainsi, le moine prêtre Gabriel et le diacre Malkē construisent ou aménagent en 1188/1189 au monastère Mor-

132. HARRAK 2010, n° AE.01.20, p. 322-324.

133. HARRAK 2010, n° AP.01.24, p. 474.

134. Relevé personnel.

135. Inscription encore inédite découverte en juillet 2009 par Jean-Luc Biscop.

Gabriel de Qartmin la cellule du métropolite de Nisibe, Abraham, petit-neveu de Gabriel [136].

L'inscription funéraire du monastère Mor-Yaᶜqub de Ṣalaḥ [137] qualifie en 1226 Rabban Élie, prêtre et moine, de ܪܒܢ ܐܝܠܝܐ ܩܫܝܫܐ ܕܒܝܬ ܡܠܦܢܐ ܗܕܐ, *bar tulmodo dqeloyto hodē*, « novice de cette cellule ». Cette inscription, qui mérite une discussion approfondie dans le cadre de l'histoire de Mor-Yacqub de Ṣalaḥ, laisserait penser que le mot ܡܠܦܢܐ pouvait désigner l'ensemble du monastère. Le très gros bloc de pierre sur lequel est gravée l'inscription gît isolé au nord de l'église actuelle, issu de ruines médiévales qui pourraient être celles du couvent. Des travaux archéologiques sérieux y seraient nécessaires.

Également d'une époque médiévale [138], une inscription du monastère Mor-Loᶜozor de Ḥabsenus confirme que le mot ܡܠܦܢܐ peut désigner l'ensemble du monastère, puisque l'inscription commémorative se trouve au-dessus de la porte d'entrée de l'accès aménagé manifestement à une période tardive que je situerais volontiers au XIVᵉ siècle. Il est donc vraisemblable que le glissement de sens du mot ait eu lieu à l'époque médiévale. Cette institution de la cellule épiscopale qui ne semble attestée que dans des inscriptions de monastères syro-orthodoxes, s'est maintenue jusqu'au Kérala, non dans les monastères, mais dans les presbytères. Dans la galerie du presbytère de Kurinji, une inscription [139] de 1891 commémore solennellement la construction de la cellule en nommant le patriarche, deux métropolites et le visiteur. De même, dans la galerie de l'ancien presbytère de Kandanad, une inscription de 1894 [140] écrite dans le serto du Ṭur ᶜAbdin commémore l'aménagement de la cellule pour le patriarche et le métropolite. La tradition de la cellule a été adoptée par l'Église syro-malabare comme en témoigne l'inscription funéraire du prêtre Zacharia [141] mort en 1543 dans la cellule de l'église de Kudamalōōr ; la stèle érigée en 1906 à Kuravilangad garde donc le souvenir de cette tradition.

136. PALMER 1987, n° A18, p. 87-89.

137. PALMER 1987, n° A20, p. 91-93.

138. Andrew Palmer donne la fourchette du XIᵉ au XIVᵉ siècle.

139. BRIQUEL CHATONNET, DESREUMAUX &THÉKÉPARAMPIL 2008, p. 124-126.

140. BRIQUEL CHATONNET, DESREUMAUX &THÉKÉPARAMPIL 2008, p. 71-73.

141. Inscription Kuravilangad 2, BRIQUEL CHATONNET, DESREUMAUX & THÉKÉPARAMPIL 2008, p. 107-113.

Le caveau funéraire

Le caveau funéraire est habituellement appelé ܒܝܬ ܩܕܝܫܐ, *bet-qadišē*. Toutefois, on trouve à Moll Moghoro à Édesse une inscription [142] datée de 493 (à moins qu'elle ne soit de 538 selon qu'il faut lire le quantième 805 ou 850) qui le désigne, selon l'antique expression araméenne édessénienne ܒܝܬ ܥܠܡܐ , *bet-ʿolmo* ; l'ouvrage est situé aux jours d'un ܡܪܝ ܐܠܝܐ ܪܫ ܝܘܡܐ, *Mor Elyo riš dayro* et de deux diacres (ܫܡܫܢܐ). Le vocabulaire syriaque sans doute manque de précision pour désigner les différentes parties de ce lieu. C'est ainsi que l'antichambre du caveau monastique de Mor-Gabriel de Qartmin, dans une inscription datée de 757/758 [143], est simplement désignée par le mot ܒܝܬܐ, *bayto*, littéralement « maison ». On notera cependant que la difficulté de lecture de l'inscription laisse une incertitude sur la désignation exacte des lieux.

Les divers aménagements et structures architecturales

Les inscriptions peuvent conserver le souvenir d'aménagements ou de structures que le monastère a construits dans sa vie économique.

L'inscription de Mor-Gabriel datée de 784/785 commémore la construction d'un pressoir à vin, ܡܥܨܪܬܐ, *maʿṣarto*, qui a réclamé le concours d'architectes ܐܪܕܝܟܠܐ, *ʾardiklē* [144].

En Iraq, l'inscription de 1295 de Mor-Behnam au « Monastère du puits » [145] parle du moulin ܪܗܝܐ, *raḥoyo*.

Les monastères chaldéens du jabal Alqoš Rabban-Hormizd nous livrent les appellations syriaques de plusieurs structures : à Rabban-Hormizd, l'« iwan » [146], ܐܣܛܘܐ, *eṣṭwo*, mot qui, emprunté au grec στοά, désignait à époque plus ancienne un porche et qui s'est ainsi adapté à cette particularité orientale qu'est l'iwan ; les « cellules », ܩܠܝܬܐ, *qelayata*, qui mot qui désigne [147] les diverses cellules des moines aux deux étages et désignait en 1644 une cellule dans une grotte au quatrième étage, dans laquelle avait vécu un moine [148]. L'« enceinte » est appelé ici

142. SACHAU 1882

143. PALMER 1987, n° A3, p. 61-62.

144. PALMER 1987, n° A8, p. 69-71 ; j'adopte les restitutions de Palmer.

145. HARRAK 2010, AE.01.20.

146. HARRAK 2010, n° AP.01.02, p. 459 (datée de 1883) ; n° AP.01.01, p. 458 (datée de 1902) *et passim*.

147. HARRAK 2010, n° AP.01.11, p. 466 (datée de 1835) ; n° AP.01.01, p. 458.

148. HARRAK 2010, n° AP.01.12, p. 466-467.

ܓܘܕܐ, *guda*, dans une inscription [149] datée de 1484/1485 et dans une autre [150] de 1558/1559.

À l'époque moderne, aux XIX[e] et XX[e] siècles, à Notre-Dame-des-Semences, des inscriptions mentionnent la cellule de l'abbé, ܒܝܬ ܪܝܫܐ [151], et aussi l'iwan, ܐܝܘܢ, « la série de cellules », ܣܕܪܐ ܕܒܝܬ̈ܐ, *sedra dqelayata* autour d'un large « couloir », ܣܦܘ, *sfo* [152].

Ce même vocabulaire se retrouve aussi au monastère chaldéen Mar-Giwargis de Mossoul [153].

Un bet-ṣluto

Le ܒܝܬ ܨܠܘܬܐ, *bet-ṣluto* , littéralement « lieu de prière », est un édifice que l'on trouve dans les églises des villages du Ṭur ᶜAbdin. Située au sud de l'église, c'est une simple construction orientée, en forme d'abside avec sa demi-coupole, ouverte à l'ouest ; on y grave les plaques funéraires des défunts. C'est le lieu de la liturgie en été. Les monastères en sont ici dépourvus, parce qu'ils comportent leur caveau monastique, le ܒܝܬ ܩܕܝܫ̈ܐ, *bet-qadišē*. Il est donc surprenant d'en trouver la mention dans une inscription du milieu du XIII[e] siècle au monastère aujourd'hui syro-occidental Mor-Behnam [154] d'autant plus que cette inscription parle d'une « porte », ܬܪܥܐ du *bet-ṣluto*, celui-ci, par définition, ne comportant pas de porte ; l'inscription se trouvant sur la porte nord de la façade de l'église, on doit en déduire que l'expression désigne une structure qui n'est pas placée comme celle des églises du Ṭur ᶜAbdin. C'est le même cas semble-t-il au monastère syro-oriental de l'île de Kharg (golfe Persique), où le *bet-ṣluto* communique avec le collatéral sud par une porte [155]. Cette structure serait donc propre aux monastères syro-orientaux.

Des matériaux de construction

Une inscription datée 1739 de l'église syriaque orthodoxe Mor-Giwargis de Qaraqoš [156] nous a conservé, à l'occasion du creusement d'un puits ܒܝܪ, *biro*, des informations sur les matériaux de construction employés, fournis par le monastère Mor-Behnam. ܦܪܙܠܐ, *parzlo*, « le

149. HARRAK 2010, n° AP.01.19, p. 471.
150. HARRAK 2010, n° AP.01.15, p. 468.
151. HARRAK 2010, n° AP.02.09, p. 508 (datée de 1893).
152. HARRAK 2010, n° AP.02.25, p. 522 (datée de 1890).
153. HARRAK 2010, n° AA.17.01, p. 178.
154. HARRAK 2010, n° AE.01.11, p. 316-317.
155. STEVE 2003.
156. HARRAK 2010, n° AD.04.01, p. 268-269.

fer », ܟܐܦܐ ܪܒܘܬܐ, *kifē raurboto*, « les grandes pierres », ܦܣܝܠܬܐ, *psiloto*, « les pierres taillées », ܣܩܝܠܬܐ, *sqiloto*, « les pierres polies », ܩܪܡܝܕܐ, *qarmidē*, « les briques », ainsi que les travailleurs qui ont fait les travaux ܦܥܠܐ, *poʿlē*, « les ouvriers », ܒܢܝܐ, *bnoyē*, « les maçons », ܚܦܘܪܐ, *ḥofurē*, « les terrassiers ».

Les différents modes de vie monastiques

Les inscriptions syriaques des monastères ne donnent presque aucune indication sur les différents modes de vie monastiques. On sait, par les textes hagiographiques et historiographiques, tant grecs que syriaques, que dans certaines régions, il existait différentes formes de vie monastique : celle du reclus, celle du stylite, celle de l'ermite, celle du conventuel. On aurait aimé trouver sur le terrain des indications précises désignant des bâtiments ou des endroits où auraient vécu des moines dans de telles conditions spécifiques. Malheureusement, elles sont rarissimes dans les inscriptions. Je mets à part une inscription de Notre-Dame-des-Semences[157] qui nomme « les reclus », ܐܣܟܝܛܐ (vraisemblablement dans le sens d'« anachorètes ») et « les ascètes » (ܢܣܟܐ), parce qu'elle date de 1875.

C'est pourquoi trois inscriptions du Ṭur ʿAbdin sont remarquables. L'inscription datée 791/792 du monastère Mor-Loʿozor de Ḥabsenus, qui mentionne une colonne (ܥܡܘܕܐ) est particulièrement notable[158] : le monument, situé au milieu de la cour du monastère était donc le « logement » d'un stylite. L'inscription du monastère Mor-Michaël de Mardin, indique qu'une colonne (ܥܡܘܕܐ) y a été construite en 961 par le moine (ܡܪܝ) Maron. S'agissant d'une seule colonne, on est en droit de supposer que ce n'est pas une simple pièce d'architecture, mais la colonne pour un stylite.

L'une des inscriptions des grottes de la falaise au nord du monastère Mor-Yaʿqub de Ṣalaḥ, qui comporte une église dédiée à la Mère-de-Dieu[159], commémore qu'en 1507/1508 le « prêtre reclus Ḥabib », ܩܫܝܫܐ ܚܒܝܒ ܚܒܝܫܝܐ, *qašišo Ḥabib ḥabišoyo*, a sculpté un autel consacré à Bar-Ṣaumo. L'existence d'un reclus à une époque aussi tardive atteste la persistence à Ṣalaḥ de l'institution dont le monastère célèbre sous le nom de Mor-Yaʿqub-le-reclus fut un centre éminent.

157. HARRAK 2010, AP.02.17.

158. PALMER 1987, n° A9, p. 71-73.

159 POGNON 1907, p. 72 ; on ne sait pourquoi Pognon ne l'a pas numérotée.

Les attestations épigraphiques ne sont donc pas inexistantes, mais rares. On peut cependant trouver de telles désignations dans des références picturales. Ainsi, l'une des légendes des décors peints de l'église syro-orthodoxe Mor-Sarkis de Ṣadad, au nord de Damas, désigne en garshuni, ܡܪܝ ܡܘܫܐ ܚܒܫܝ, « Mari Musa al-Ḥabaši », « Moïse le reclus »[160], grand saint abyssin du IVe siècle dont une relique était conservée à Nabak et sous le patronage de qui a été placé le célèbre monastère Mar-Moussa.

Certes, aussi, on trouve des appellations de monastères qui peuvent faire allusion à des types de pratiques monastiques. Ainsi, une inscription de Mor-Abaï, datée du XIIIe siècle[161], rappelle l'œuvre de bâtisseur de Rabban Moïse qui a reconstruit, entre autres, le ܕܝܪܐ ܕܥܡܘܕܐ, « le monastère de la colonne » ; il est possible que ce nom conserve le lointain souvenir d'un monastère où avait vécu un stylite.

Quant aux monastères syro-orientaux, une inscription de 1875 a conservé, au monastère Notre-Dame-des-Semences d'Alqoš[162], la spécification de moines ܚܒܝܫܝܐ, *ḥabišoyē*, littéralement « reclus » – à cet époque les « anachorètes » – qu'elle pose comme disciples de saint Pachôme, et les ܥܢܘܝܐ *ʿanwoyē*, « les ascètes », tous moines (ܕܝܪܐ) disciples du grand saint Antoine. On voit que, dans cette région au moins, la tradition monastique conserve le souvenir des origines.

Bibliographie

AYASH, BALTY, BRIQUEL CHATONNET, DESREUMAUX & SABBAGH 2008 : Fayez AYASH, Janine BALTY, Françoise BRIQUEL CHATONNET, Alain DESREUMAUX & Rana SABBAGH, *Le martyrion Saint-Jean dans la moyenne vallée de l'Euphrate. Fouilles de la Direction générale des Antiquités à Nabgha au nord-est de Jarablus*, Damas, Ministère de la culture (Documents d'archéologie syrienne XIII).

BRIQUEL CHATONNET, DESREUMAUX & DEBIÉ 2004 : Françoise BRIQUEL CHATONNET, Alain DESREUMAUX et Muriel DEBIÉ, *Les inscriptions syriaques*, Paris (Études syriaques 1).

BRIQUEL CHATONNET, DESREUMAUX & THÉKÉPARAMPIL 2008 : Françoise BRIQUEL CHATONNET, Alain DESREUMAUX & Jacob THÉKÉPARAMPIL, *Inscriptions syriaques du Kérala*, Paris (Recueil des inscriptions syriaques I).

BROCK 1980 : Sebastian P. BROCK, « Notes on Some Monasteries on Mount Izla », *Abr-Nahrain* 19, p. 1-19.

CAQUOT 1958 : André CAQUOT, « Couvents antiques » dans Georges Tchalenko, *Villages antiques de la Syrie du Nord. Le Massif du Bélus à l'époque romaine* III, Paris (Bibliothèque archéologique et historique 50).

DESREUMAUX 2000 : Alain DESREUMAUX, « Une paire de portraits sur mosaïque avec leurs inscriptions édesséniennes », *Syria* 77, p. 211-215.

160. LITTMANN 1934, n° 65.2, p. 57.

161. POGNON 1907, n° 93.

162. HARRAK 2010, n° AP.02.17, p. 468.

DESREUMAUX 2002 : Alain DESREUMAUX, « Deux inscriptions syriaques revisitées à Notre-Dame d'Ilij (Mayfuq dans le Mont-Liban) », *Études Bibliques et Proche-Orient ancien. Mélanges offerts au Père Paul Feghali*, Antelias, p. 379-394.

DESREUMAUX 2005 : Alain DESREUMAUX, « Deir Sim'an, monastère nord-ouest. Appendice : les inscriptions syriaques », dans F. Baratte, V. Déroche, C. Jolivet-Lévy & B. Pitarakis (éds), *Mélanges Jean-Pierre Sodini*, Paris (Travaux et mémoires 15), p. 55-65.

ESCOLAN 1999 : Philippe ESCOLAN, *Monachisme et Église. Le monachisme syrien du IV^e^ au VII^e^ siècle : un monachisme charismatique*, Paris (Théologie historique 109).

DUVAL 1885 : Rubens DUVAL, « Inscription syriaque de Salamàs, en Perse », *Journal Asiatique* 8/5, p. 39-62, 4 pl.

HARRAK 2010 : Amir HARRAK, *Syriac and Garshuni Inscriptions of Iraq*, Paris (Recueil des inscriptions syriaques 2).

ISKANDAR 2008 : Amin-Jules ISKANDAR, *Épigraphie syriaque au Liban. Catalogues des épigraphes syriaques au Liban du haut moyen-âge à 1925*, Jounieh, (Université Saint-Esprit de Kaslik, Faculté des Beaux-Arts et des Arts appliqués. Patrimoine 2).

JARRY 1966 : Jacques JARRY, « Trouvailles épigraphiques à Saint-Syméon », *Syria* 43, p. 105-115.

KLEIN 2000 : Wassilios KLEIN, *Das nestorianische Christentum an den Handelswegen durch Kyrgyzstan bis zum 14. Jh.* Turnhout.

LEROY 1964 : Jules LEROY, *Les manuscrits syriaques à peinture*, vol. texte, vol. planches, Paris (Bibliothèque archéologique et historique 77).

LITTMANN 1934 : Enno LITTMANN, *Syria. Publications of the Princeton University archaeological expeditions to Syria in 1904-1905 and 1909.* Division IV. *Semitic Inscriptions.* Section B, *Syriac Inscriptions*, Leyden.

MAIBERGER 1983 : Paul MAIBERGER, « Die syrischen Inschriften als Quelle zur Geschichte der Nestorianer in Palästina » dans V. Fritz & A. Kempinski (éds), *Ergebnisse der Ausgrabungen auf der Ḫirbet el-Mšāš (Tel Maṣoṣ) 1972-1975*, I. Textband, p. 158-185. II. Tafelband, Taf. 81-83 ; 120-125, Wiesbaden (Abhandlungen des Deutschen Palästinavereins).

MARTIN 2002 : Matthew J. MARTIN, « A Syriac Inscription from Deir Al-Surian », *Hugoye : Journal of Syriac Studies* 5/2.

MOUTERDE 1942-43 : Paul MOUTERDE, « Inscription syriaque du Gebel Bilʿās », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth* 25/4, p. 83-86 et pl. 4.

NORDIGUIAN & VOISIN 1999 : Levon NORDIGUIAN & Jean-Claude VOISIN, *Châteaux et églises du Moyen-Âge au Liban*, Beyrouth.

OBERMANN 1946 : Julian OBERMANN, « A Composite Inscription from the Church of St. Simeon the Stylite », *Journal of Near Eastern Studies* 5, 1946, p. 73-82.

PALMER 1987 : Andrew Nicolas PALMER, « A Corpus of Inscriptions from Ṭur ʿAbdīn and Environs », *Oriens Christianus* 71, p. 53-139.

PALMER 1990 : Andrew Nicolas PALMER, *Monk and Mason on the Tigris Frontier: The Early History of Tur ʿAbdin*, Cambridge (University of Cambridge Oriental Publications 39).

PALMER & VAN GELDER 1994 : Andrew PALMER & Geert Jan VAN GELDER, « Syriac and Arabic Inscriptions at the Monastery of St Mark's in Jerusalem », *Oriens Christianus* 78, p. 33-63.

POGNON 1907 : Henri POGNON, *Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul*, Paris.

SACHAU 1882 : C. Eduard SACHAU, « Edessenische Inschriften. Mitgetheilt und erklärt », *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 36, p. 142-167, 1 pl.

SACHAU 1884 : Eduard SACHAU, « Syrische Inschriften aus Ḳarjetên », *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 38, p. 543-545, 1 pl.

SALIBA 2008 : Sabine Mohasseb SALIBA, *Les monastères maronites doubles du Liban. Entre Rome et l'Empire ottoman (XVII^e^-XIX^e^ siècles)*, Jounieh – Paris (Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit de Kaslik LII).

STEPHAN 1935 : St. Heinz STEPHAN, « A Nestorian Hermitage between Jericho and the Jordan. II. The Inscriptions », *Quarterly of the Department of Antiquities of Palestine* 4, 1935, p. 83-86, pl. LII-LIV.

STEVE 2003 : Marie-Joseph STEVE, *L'île de Khārg. Une page de l'histoire du golfe Persique et du monachisme oriental*, Neuchâtel-Paris (Civilisations du Proche-Orient 1. Archéologie et environnement 1), 2003.

STRZYGOWSKI 1901 : Josef STRZYGOWSKI, « Der Schmuck der älteren el-Hadrakirche im syrischen Kloster der sketischen Wüste », *Oriens Christianus* 1, p. 356-372.

VAN ROMPAY 1999 : Lùcas VAN ROMPAY, « Deir al-Surian (Egypt) : Its Wall-Paintings, Wall-Texts, and Manuscripts, II : Syriac Inscriptions in Deir al-Surian : Some Reflections on Their Writers and Readers », *Hugoye : Journal of Syriac Studies* 2/2.

VAN ROMPAY & SCHMIDT 2001 : Lucas VAN ROMPAY & Andrea B. SCHMIDT, « A New Syriac Inscription in Deir al-Surian (Egypt) », *Hugoye : Journal of Syriac Studies* 4/1.

VAN ROMPAY 2004 : Lucas VAN ROMPAY, « Les inscriptions syriaques du Couvent des Syriens (Wadi al-Natrun, Égypte) », dans F. Briquel Chatonnet, M. Debié & A. Desreumaux (éds), *Les inscriptions syriaques*, Paris (Études syriaques 1), p. 55-73.

YANG 1994 : Qin Zhang YANG, « Nestorian Churches & their Followers along the Southern China Coast in the Yuan Dynasty », dans C. Santini, *Andrea da Perugia. Atti del Convegno Perugia, 19 settembre 1992*, Roma (Eurasia 1), p. 105-128.

UN MONACHISME SYRIAQUE EN ÉTHIOPIE ? UNE NOUVELLE RÉPONSE À UNE ANCIENNE QUESTION

Jacques-Noël PÉRÈS
Institut Protestant de Théologie de Paris

Évoquer le monachisme éthiopien, singulièrement ses origines, c'est nécessairement se reporter à un ensemble de traditions où l'histoire et la foi sont si intimement mêlées que vouloir faire la part entre l'une et l'autre ne saurait que conduire à l'échec. S'ajoute à cela, ou peut-être en est-ce la cause, la quasi disparition de la plupart des manuscrits éthiopiens antérieurs au XVI^e^ siècle en raison des deux autodafés de la reine Gudit au X^e^ siècle et de l'émir Grañ au XVI^e^. On se souvient néanmoins que depuis la restauration de la dynastie salomonienne avec la prise de pouvoir par le négus Yekuno-Amlak en 1270 et la constitution de l'épopée nationale qu'est le *Kebra Nagast*, l'Éthiopie est regardée ou se regarde tout au moins comme étant la véritable Sion, en sorte que l'empereur lui-même, descendant de Salomon et partant cousin de Jésus, participe de l'histoire sainte. Saint Ïyasus Mo'a, qui a aidé à l'instauration du nouveau pouvoir, est alors partie prenante de cette histoire et acquiert par là une stature historique et spirituelle singulière. Il devient du même coup l'ancêtre auquel veulent se rattacher tous les moines qui allaient bientôt essaimer partout en Éthiopie, avant que son contemporain saint Takla Haymanot ne le supplante lorsque le réseau du monastère de Dabra Libanos deviendra premier[1]. Or c'est dans ce contexte que le monachisme éthiopien à partir du XIV^e^ siècle va simultanément se développer et puiser sa force, comme l'ont souligné plusieurs thèses de doctorat soutenues ces dix dernières années[2].

1. Cf. HIRSCH 2003, p. 321-329.
2. Citons par exemple DERAT 2003 ; PENNEC 2003 ; BOSC-TIESSÉ 2008.

Le monachisme syriaque, F. JULLIEN (éd.), Paris, 2010 (Études syriaques 7), p. 291-300.

Cela étant, nombre de questions restent posées à propos de ce monachisme. Qu'a-t-il été dans l'antiquité chrétienne ? Quel rôle les moines ont-ils joué dans les premiers temps de la prédication chrétienne dans le royaume d'Axoum ? D'autres encore... Toutefois, pour pouvoir répondre à ces questions, il en est une d'importance primordiale. Elle touche aux premiers moines et concerne sur leur origine : étaient-ils d'origine syrienne ? On verra que la question est pertinente, car la réponse qu'on lui apportera non seulement jettera quelque lumière sur les origines mêmes du christianisme abyssin, mais encore devrait conduire à se demander, si ces moines étaient en effet de culture syriaque, en quoi celle-ci a-t-elle, par eux et après eux, marqué le christianisme éthiopien, mais également si un lien a perduré par le biais du monachisme entre l'Éthiopie chrétienne et le monde voire la culture syriaques.

Je ne prétends pas ici régler tous ces problèmes, ni dire une parole définitive à leur propos. Tout au plus vais-je suggérer quelques éléments de réponse. Je voudrais en tout cas, à la suite de savants illustres, et profitant de leur science, tenter de lever un coin du voile qui en tant de récits légendaires recouvre les premiers âges du christianisme en Éthiopie.

Un syriaque, premier évangélisateur de l'Éthiopie ?

Poser la question de l'origine des premiers moines éthiopiens, c'est bien en réalité poser la question de l'origine de l'Église d'Éthiopie elle-même. Les plus anciennes traditions, en effet, dont depuis les travaux de Bruno W.W. Dombrowski et Franz Amadeus Dombrowski [3] on a aujourd'hui reconnu la plausibilité du fond historique, traditions dont Rufin par exemple est témoin, rapportent qu'à la suite de leur capture sur la côte abyssine, deux jeunes Tyriens, Frumence et Édèse, élèves du philosophe Mérope qu'ils accompagnaient dans un voyage qui pour eux devait être découverte du monde, sont menés captifs à Axoum. Ils y deviennent les familiers du prince héritier, qu'ils conduisent à la foi chrétienne. Celui-ci devenu roi leur rend la liberté et tandis qu'Édèse retourne en Syrie, Frumence gagne Alexandrie, où Athanase l'ordonne évêque pour l'Église qui est en train de naître en Éthiopie.

Il n'y a pas lieu de mettre en doute dans leur globalité les faits ainsi rapportés, même si certains détails relevant du merveilleux hagiographique peuvent être contestés par l'historien. Il paraît en tout cas établi que les apôtres du christianisme dans l'empire d'Axoum sont venus *nolens volens* de la Syrie romaine. Est-ce suffisant pour conclure à une

3. Cf. DOMBROWSKI & DOMBROWSKI 1984, p. 114-169.

origine syrienne, voire syriaque, de l'Église éthiopienne ? Est-ce suffisant pour affirmer que les débuts du monachisme éthiopien sont redevables au monachisme syriaque ? Assurément non.

Aussi certains savants ont-ils préféré voir à cette Église et à ce monachisme une origine égyptienne. Certes, ont-ils dit, Frumence et Édèse étaient Tyriens, mais ce n'est que parce que le grand Athanase a discerné l'importance de l'action entreprise par eux, qu'il a renvoyé Frumence en Éthiopie, où on l'appellera désormais Abba Salama, avec mission d'y organiser l'Église et lui en donnant les moyens. En ce sens, le christianisme éthiopien serait d'origine alexandrine. Frumence en outre ayant été ordonné évêque, n'aurait pu de retour à Axoum que se plier aux règles de la vie monastique, eu égard aux pratiques orientales de la collation de l'épiscopat, et du même coup y organiser également la vie monastique. Tout cela pourtant ne me paraît guère aller de soi. D'une part, il conviendrait de se demander, au risque sinon de l'anachronisme, s'il est vrai qu'à la fin de la première moitié du IV^e^ siècle déjà, l'épiscopat était réservé aux moines. D'autre part et surtout il m'apparaît que l'insistance des textes, que je ne saurais nier, sur le rôle du siège alexandrin en l'affaire, rôle au demeurant qui lui a fait tenir assujettie l'Église d'Éthiopie jusqu'à une date récente - tout juste un demi-siècle, jusqu'en 1959 - et du même coup sur la mouvance égyptienne du christianisme éthiopien, vient fort à propos pour dissimuler une réalité embarrassante.

Reprenons en effet l'histoire de Frumence et Édèse. Deux adolescents se retrouvent contre leur gré à Axoum. Ils y rendent témoignage de leur foi, construisent un premier oratoire dans le palais même du négus, organisent la vie de prière, constituent une première communauté chrétienne, pour laquelle le moment venu Athanase choisira d'ordonner Frumence évêque. À suivre ces faits, l'Église d'Éthiopie est une Église de fondation laïque, sans qu'aucune autorité cléricale et encore moins apostolique n'y ait été pour quoi que ce soit. Je n'ignore pas que des légendes courent sur le compte de l'apôtre Matthieu, qui auparavant se serait rendu en Éthiopie, que d'aucuns, tel Rufin, regardaient comme l'Inde citérieure[4] ; mais ne s'agit-il pas là seulement de confusions géographiques ? Bref, pour donner une légitimité apostolique à l'Église éthiopienne, Athanase semblait tomber à point... à cette restriction près que Marc, fondateur du siège d'Alexandrie selon la tradition, n'était pas lui-même apôtre !

4. Rufin d'Aquilée, *Histoire ecclésiastique* I, 9, PL 21, col. 478B.

Faut-il en rester là et tenir sans approfondir l'enquête, à une origine alexandrine du christianisme éthiopien ? Assurément non ! Je préfère suivre Bruno et Franz Amadeus Dombrowski, déjà nommés[5]. Ils remarquent en effet que Frumence est appelé Abba Salama, à moins que ce ne soit Salama qui ait été appelé Frumence, Frēmnētos en ge'ez. Ils notent d'ailleurs que ni l'un ni l'autre de ces noms n'est commun et en tout cas que le vocable *salama*, dont on devine la racine évoquant la paix et le salut, n'existe pas en ge'ez, pas plus qu'il n'existera en amharique. Que signifierait dans ces conditions, donner à Frumence un surnom qui ne pourrait pas être compris ? Ne faut-il pas plutôt penser que Salama est son nom, ou plutôt une adaptation, une éthiopisation de son nom ? Puisque celui qui le porte au IV^e^ siècle est originaire de Syrie, et puisque ce nom dérive sans conteste d'une racine sémitique, ce nom est un nom syriaque, le *šin* syriaque initial étant devenu par un processus naturel d'acclimatation un *sāt* éthiopien, et du même coup Šelama, Salama[6].

Les Neufs Saints romains sont des moines syriens

Il ne nous faut cependant pas en rester au IV^e^ siècle et passer au suivant. Dans la seconde moitié du V^e^ siècle, en effet, sont arrivés sur les hauts plateaux abyssins neuf pieux ascètes, connus sous le nom générique des Neuf Saints romains[7], le qualificatif « romains » renvoyant moins à la ville de Rome qu'à l'ensemble de l'empire romain, Syrie comprise par conséquent. Les historiens sont cependant en plein désaccord quant à leur origine précise. Pour la plupart, ils ont néanmoins admis que plusieurs de ces saints venaient de Syrie, quoique certains des plus dubitatifs ne retiennent aucun Syrien parmi eux[8], en accord avec certaines traditions que l'on retrouve dans les *gadlat* qui donnent aux

5. Cf. DOMBROWSKI & DOMBROWSKI 1984, p. 120. Ces auteurs font d'autre part dériver le nom Frēmnētos, Frumentius, du participe *frumens, -tis*, de *frumo, -ere*, doublet de *fruor*, « être satisfait » ; en ce sens, il signifierait « le satisfait », « l'apaisé », et rejoindrait l'idée exprimée par le nom sémitique Salama.

6. Au cours du débat qui a suivi la présentation de ma communication, Françoise Briquel Chatonnet a présenté quelques arguments pertinents relatifs à l'onomastique arabe, qui atténuent les conclusions de Bruno W. W. Dombrowski et Franz Amadeus Dombrowski que je reprends ici.

7. On connaît par le *Senkessar*, le synaxaire éthiopien, le nom de chacun des Neuf Saints : Za-Mika'ēl 'Aragawi, Panṭalēwon, Garima (ou Yeṣhaq), Jafṣē, Guba, 'Alēf, Yemata, Liqanos et Ṣeḥma ; cf. SCHNEIDER 1985, p. 107.

8. Cf. DORESSE 1957, p. 184 : « Ces moines auraient été originaires de Byzance, de Cilicie, de Césarée... ».

Neuf Saints une ascendance royale à Rome [9], Abba Garima ayant même régné sept années durant avant de partir pour l'Éthiopie [10] ; à moins, pour d'autres, qu'ils n'aient été que deux ou trois venant de Syrie [11]. On en trouve toutefois qui les tiennent tous les neuf pour Syriens, ainsi Aloys Grillmeier par exemple, qui écrit que « la conviction dominante aujourd'hui est que les nouveaux missionnaires sont venus de Syrie, ce qu'indiquent leurs noms dans les *Acta Pantaleonis* » [12]. Reste évidemment une question en suspens : dès lors qu'est mentionnée la Syrie dans les *Actes* de ces moines qui furent actifs en Éthiopie, de quelle Syrie s'agit-il ? La Syrie hellénophone ou la Syrie syrophone ? Une remarque de Grillmeier mérite d'être notée, car elle peut induire la réponse à cette question : « C'est également indiqué par leurs formes d'ascèse » [13], ce sur quoi nous reviendrons.

Auparavant, il vaut la peine de nous arrêter à la thèse défendue il y a un peu moins de quarante ans par Ephraim Isaac, lui-même appartenant à la communauté des Bēta 'Esra'ēl (appelés *Falasha* à leur corps défendant), alors professeur à Harvard [14]. Il posait la question de savoir si le christianisme éthiopien était d'origine juive, eu égard aux multiples légendes qui ont cours en Éthiopie, ou encore, comme déjà le notait au XVII[e] siècle le P. Jeronimo Lobo (1596 ?-1678) [15], s'il est un mélange « épouvantable » de judaïsme et de christianisme. Il répondait à la question en relevant qu'on ne saurait envisager ni le judaïsme biblique ni le judaïsme rabbinique, et il proposait pour origine au christianisme éthiopien, et par-delà à la culture éthiopienne, des mouvements judéo-chrétiens. Pour Ephraim Isaac, ce sont des judéo-chrétiens de langue araméenne, loyaux à l'égard de la Torah et familiers de la littérature apocalyptique, dont les livres d'*Hénoch* et des *Jubilées* entrés dans le canon éthiopien, qui furent les vrais apôtres de l'Éthiopie chrétienne. Après la prise de Jérusalem et la destruction du Temple en l'an 70, ces judéo-chrétiens seraient partis pour la Syrie, et le temps aidant auraient parlé le syriaque, avant d'importer des pratiques liturgiques ou d'ascèse de tradition syriaque dans leurs terres de mission, dont l'Éthiopie, les Neuf Saints ayant participé à cet effort missionnaire.

9. *Gabra Manfas Qeddus* ; cf. les p. XXXVI-XXXVII de l'introduction.

10. Cf. CONTI-ROSSINI 1898, p. 149.

11. Cf. HENZE 2000, p. 38 : « Seuls deux ou trois saints vinrent en réalité de Syrie. D'autres ont été repérés à Constantinople, en Cilicie, Cappadoce, et même à Rome ».

12. GRILLMEIER 1996, p. 421-422.

13. GRILLMEIER 1996, p. 422.

14. Cf. ISAAC 1972, p. 225-258.

15. Cf. Jeronimo Lobo, *Voyage en Abyssinie*, chap. XVI.

Sur quel fondement repose une telle thèse ? Ephraim Isaac fait appel à des travaux antérieurs aux siens d'une petite dizaine d'années. En 1964 en effet, Hans Jakob Polotsky [16] s'était intéressé à certains vocables de la Bible éthiopienne, dont il avait remarqué qu'ils étaient dépendants de l'araméen, notant toutefois que si le syriaque est de l'araméen, l'araméen n'est pas nécessairement du syriaque. Sans qu'il soit besoin de reprendre ici sa démonstration, je retiens que Polotsky en concluait que la Bible a été traduite en ge'ez, non point dès ou peu après l'introduction du christianisme en Éthiopie, mais bien plus tard et à partir du texte grec, traduction qui néanmoins a ensuite été révisée sur la *Pšitto* par le biais de l'arabe. Il prenait ainsi ses distances vis-à-vis d'Ignazio Guidi (1844-1935) et de Franz Praetorius (1847-1927) [17], pour ne citer qu'eux, qui envisageaient la Bible beaucoup plus tôt traduite en ge'ez, car ils assimilaient missionnaires et traducteurs ; or ces moines missionnaires selon eux parlaient syriaque et c'est sur le fondement du syriaque qu'ils ont été les créateurs de la langue littéraire chrétienne de l'Éthiopie, introduisant les mots fondamentaux de la foi, parmi lesquels Ephraim Isaac va nommer *haymanot*, *'arami*, *'orit*, *si'ol*, substantifs déjà relevés par Polotsky, auxquels il ajoute *q*^{w}*erban*, *ṣalot*, *ṣom*, *maqdas*.

Stuart Munro-Hay, qui a étudié les textes hagiographiques éthiopiens, lesquels par-delà les légendes dont ils sont friands sont témoins de très anciennes traditions, a relevé combien ces textes rendent compte d'un afflux en Éthiopie de chrétiens, des moines, les Neuf Saints et d'autres avec eux dans les mêmes décennies, certes qualifiés de « Romains » mais tous aussi de *ṣadqan*, c'est-à-dire « justes ». D'ailleurs le qualificatif « Romains » souvent attribué aux Neuf Saints constitue-t-il une preuve suffisante de leur appartenance à la sphère linguistique hellénique ? Non, car dans la seconde moitié du V^{e} siècle, les frontières de l'Empire romain englobaient de larges franges de pays dont la culture traditionnelle n'était ni grecque ni latine, et en l'occurrence pour certains elle était syriaque. Certainement beaucoup de ces moines étaient-ils sujets romains, mais nombre d'entre eux, précise Munro-Hay, devaient-ils être de langue syriaque [18]. Plusieurs ont entrepris l'œuvre de conversion de l'empire d'Axoum, d'autres l'ont poursuivie, établissant leur ermitage dans les anciens lieux de culte locaux, Za-Mika'ēl Aragawi à Dabra-Damo, Afsē à Yēha, etc. Aujourd'hui, les historiens s'accordent pour reconnaître que leur est due la vraie conversion au christianisme du royaume

16. POLOTSKY 1964, p. 1-10.

17. Cf. GUIDI 1888, p. 5-37 ; PRAETORIUS 1886, p. 3.

18. Cf. MUNRO-HAY 1991, p. 207-208.

axoumite, et non plus seulement de la cour et des milieux dirigeants comme un siècle auparavant. Or, nous sommes parvenus au dernier quart du V^e^ siècle, c'est-à-dire au moment où l'agitation qui a suivi le concile de Chalcédoine (451) bat son plein dans l'Empire romain, quand les tenants comme les opposants à la définition de foi du concile en perturbent la vie politique autant que la vie ecclésiale. Il est très vraisemblable que ces moines, qui vont prêcher sur les hauts plateaux éthiopiens une foi qui assurément n'est pas celle de Chalcédoine, ont pour des motifs théologiques été chassés de Syrie et, passant par l'Égypte, sont arrivés en Éthiopie où ils se sont fixés. Cet itinéraire explique le lien établi par les hagiographies entre ces moines et les monastères égyptiens et le succès que va rencontrer la règle de Pakhôme en Éthiopie, non que ces moines aient été égyptiens, mais parce qu'ils sont passés par l'Égypte.

Jean Doresse, l'un des archéologues français qui ont œuvré, selon le vœu bienveillant de l'empereur, à la création de la Section d'archéologie d'Addis-Abeba [19], a mené en Éthiopie plusieurs missions de fouilles dans les années 1953-1955, en particulier sur les lieux mêmes où ont été élevés les plus anciens monastères, qui sont aussi les premiers sanctuaires chrétiens dans ce pays. Il s'est en particulier intéressé à l'église de Yēha installé par Abba Afṣē entre les murs d'un antique temple païen, où il a pu recueillir parmi d'autres restes de fins fragments de verreries irisées, comme il s'est intéressé à deux églises bâties à Adoulis et à celle du monastère de Dabra-Damo, là où vécut saint Za-Mika'ēl 'Aragawi, toutes églises dont il a donné de précises et précieuses descriptions [20]. Il a pu ainsi comparer les décors géométriques d'entrelacs et de réseaux sculptés qu'il y a remarqués à ce qu'il connaissait de semblable en Syrie où il voit leur source d'inspiration [21]. Lui-même conclut d'ailleurs ses recherches ainsi, il vaut la peine de le citer : « Les verres et les bronzes brisés ramassés à Yēha pourraient être venus, indifféremment de la Syrie, ou de l'Égypte copte. Mais la disposition des sanctuaires, d'Adoulis jusqu'à Dabra-Damo, ne laisse point prise aux mêmes doutes. Rien de copte, dans leur aménagement. Comme la littérature et la liturgie chrétiennes d'Éthiopie, c'est de la Syrie et de la Mésopotamie que ces églises ont pris tout ce qu'elles n'ont point inventé » [22].

19. Cf. KEBBÉDÉ MIKAËL & LECLANT 1955, p. 1-8.

20. Cf. DORESSE 1957, p. 230-239.

21. DORESSE 1957, p. 238, n. 1.

22. DORESSE 1957, p. 239.

L'art éthiopien ancien devrait au demeurant nous mettre sur la voie d'une recherche de l'influence du christianisme syriaque – singulièrement du monachisme syriaque – sur l'Église d'Éthiopie. On se souvient que depuis la conquête de l'Égypte par les armées musulmanes en 642, l'Éthiopie se trouve coupée du monde méditerranéen et ne peut plus, pour ses échanges commerciaux, que passer par la mer Rouge et à travers la péninsule arabique rejoindre les mondes palestinien et syrien. C'est assez naturellement avec celui-là aussi qu'elle va entretenir des relations culturelles. Aussi l'Éthiopie ne sera-t-elle pas touchée par les soubresauts de la querelle iconoclaste qui vont bientôt marquer durablement la conscience du monde hellénique, mais va-t-elle plutôt recueillir des syriaques une appréciation singulière de l'image, support d'une dévotion privée quand bien même elle envahira bientôt jusqu'au moindre recoin des églises éthiopiennes, établissant alors par le biais de couleurs vives soutenues par des formes souvent géométriques, une relation privilégiée entre le fidèle et ce que représente l'image, un saint dont il devient le familier, une scène dont il devient partie prenante.

Un vivant et fécond échange

Eu égard à tout ce qui vient d'être observé, voici l'opinion à laquelle je me rallie volontiers et que je veux défendre. Des laïcs syriens et certainement même syriaques ont été les premiers propagateurs de l'Évangile dans le royaume d'Axoum ; l'un d'entre eux, Abba Salama, devenu évêque, y a mené la vie des moines d'Orient. Leur zèle missionnaire a pu être grand ; les résultats n'ont été pourtant que limités. À la fin du V^e^ siècle, des moines, dont plusieurs parmi les plus importants étaient syriaques, chassés pour diverses raisons de leur pays natal, sont parvenus en Éthiopie où ils ont poursuivi avec succès l'œuvre évangélisatrice. Ces hommes étaient issus de communautés judéo-chrétiennes ou ont été influencés par elles, à telle enseigne que le christianisme qu'ils ont prêché était moins miaphysite qu'il n'était d'une part soucieux de préserver la monarchie divine et d'autre part attentif à conserver le fond traditionnel hérité d'Israël. Les controverses christologiques s'intensifiant cependant dans l'ensemble du monde chrétien et les options théologiques des sévériens d'Antioche, qui étaient en relation avec le siège alexandrin, ayant trouvé un terrain favorable en Égypte, se sont naturellement acclimatées dans l'Éthiopie canoniquement dépendante de ce siège.

Lorsque l'islam eut conquis les pays d'Orient d'ancienne tradition chrétienne, l'Éthiopie, par l'intermédiaire de ses moines, de monastère en monastère, de cellule en cellule, de retraite en retraite, a continué de

maintenir le contact avec les Églises qui y étaient dressées en puisant sa force et son énergie dans la sainte Écriture, dans l'enseignement des Pères et dans la vie et les exemples des martyrs et des saints. Il suffit pour s'en convaincre de visiter ce qui reste du couvent-grotte de Mar Asia, proche de Hasroun dans la Qadisha, au Liban [23]. Des deux chapelles, si celle du nord présente une fresque de facture éthiopienne où apparaît peut-être saint Georges, celle du sud a conservé une inscription en ge'ez découverte en 1990, l'une et l'autre témoins de l'utilisation liturgique des lieux par des Éthiopiens. Ces Éthiopiens, à suivre le *Tariḫ al-Ṭa'ifah al-Maruniyyah* du patriarche Isṭifan al-Douayhi [24], étaient aux côtés de jacobites depuis longtemps installés en paix à Ehden au couvent Saint-Jacques, dit précisément des Éthiopiens (*Mar Yaʿqub al-Aḥbaš*), dans la région du Mont-Liban, jusqu'à ce qu'à partir de 1473-1474 des conflits se fassent jour avec les maronites, poussés par les franciscains, qui les expulsèrent en 1488 ; ils trouvèrent refuge au couvent de Mar Girgis, à Hadshit, et dans celui de Mar Asia, grâce à la protection d'un édile local, Girgis ibn al-Hajj Ḥasan [25], avant leur expulsion définitive de la Qadisha au début du XVI[e] siècle.

Dans la solitude de leur grotte, combien d'ermites éthiopiens ont nuit et jour mâché cette vraie nourriture spirituelle, la sainte Écriture – la Bible éthiopienne alors révisée aux leçons de la traduction syriaque, lisant patiemment aussi, lorsqu'ils pouvaient en détenir quelques pages, Éphrem le Syrien ou Isaac de Ninive et rimant avec eux les *Weddasē Maryam*, les « louanges de Marie » traduites en ge'ez de l'arabe, l'arabe étant traduit du copte et le copte, comme l'a noté Enrico Cerulli [26], ayant sa source dans les *memre* du diacre de Nisibe ? De même que les juifs disciples de Jésus ont été dispersés en Syrie, les Éthiopiens prennent alors conscience d'être eux-mêmes désormais Israël en exil, un exil sans retour nécessaire ni seulement pensable dès lors que l'Éthiopie sera regardée comme la nouvelle Sion, en attendant que dans sa capitale – qui avant qu'elle ne lui empruntât son nom s'appelait Roha comme l'Édesse des syriaques – le saint roi Lalibala, qui, dit-on, vivait lui-même comme un moine, bâtisse une Jérusalem noire sur les hauts plateaux du Lasta.

23. Cf. CHARAF & CHAAYA 2002, p. 45-52 ; cf. en particulier les p. 46-48c. Le site, qui n'est accessible qu'à pied et au prix de trois bonnes heures de marche, est demeuré inconnu des voyageurs des XVII[e] et XVIII[e] siècles, et en tout cas n'est mentionné par aucun d'entre eux.

24. Cf. JABRE MOUAWAD 1998, p. 186-207.

25. Cf. SALIBI 1968, p. 63-86.

26. Cf. CERULLI 1968, p. 28.

Bibliographie

Gabra Manfas Qeddus : Paolo MARRASSINI (éd.), « *Vita* », « *Omelia* », « *Miracoli* » *del santo Gabra Manfas Qeddus*, Louvain (CSCO 597-598, Script. Aeth. 107-108), 2003.

Jeronimo Lobo, *Voyage en Abyssinie* : Manuel GONCALVES DA COSTA (éd.), *Jeronimo Lobo, Itinerario, e outros escritos ineditos*, Porto, 1971.

BOSC-TIESSÉ 2008 : Claire BOSC-TIESSÉ, *Les îles de la mémoire : fabrique des images et écriture de l'histoire dans les églises du lac Ṭānā, Ethiopie, XVII^e^-XVIII^e^ siècle*, Paris.

CERULLI 1968 : Enrico CERULLI, *La letteratura etiopica*, Firenze-Milano.

CHARAF & CHAAYA 2002 : Hanan CHARAF & Anis CHAAYA, « Syriac Cult Places in Wadi Qadisha in Lebanon », dans A. Panaino & G. Pettinato (éds), *Ideologies as Intercultural Phenomena*, Milano, p. 45-52.

CONTI-ROSSINI 1898 : C. CONTI-ROSSINI, « L'omilia di Yoḥannes, vescovo d'Aksum, in onore di Garimā », *Actes du 11^e^ Congrès des orientalistes, IV^e^ section*, Paris, p. 139-177.

DERAT 2003 : Marie-Laure DERAT, *Le Domaine des rois éthiopiens1270-1527. Espace, pouvoir et monachisme*, Paris.

DOMBROWSKI & DOMBROWSKI 1984 : Bruno W. W. DOMBROWSKI & Franz Amadeus DOMBROWSKI, « Frumentius/Abbā Salāmā : Zu den Nachrichten über die Anfänge des Christentums in Äthiopien », *Oriens Christianus* 68, p. 114-169.

DORESSE 1957 : Jean DORESSE, *L'empire du Prêtre-Jean* I, Paris.

GRILLMEIER 1996 : Aloys GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne* II/4 : *L'Église d'Alexandrie, la Nubie et l'Éthiopie après 451*, Paris (Cogitation Fidei 192).

GUIDI 1888 : Ignazio GUIDI, « Le traduzioni degli Evangelii in arabo e in etiopico », *Atti della Reale Accademia dei Lincei* 275, p. 5-37.

HENZE 2000 : Paul HENZE, *Layers of Time. A History of Ethiopia*, London.

HIRSCH 2003 : Bertrand HIRSCH, « L'étrangeté des sources. Réflexions sur les archives historiques de l'Éthiopie chrétienne », *Hypothèses* 7, p. 321-329.

ISAAC 1972 : Ephraim ISAAC, « An Obscure Component in Ethiopian Church History. An examination of various theories pertaining to the problem of the origin and nature of Ethiopian Christianity », *Le Muséon* 85, p. 225-258.

JABRE MOUAWAD 1998 : Ray JABRE MOUAWAD, « Les moines éthiopiens au Mont-Liban », *Liban souterrain* 5, p. 186-207.

KEBBÉDÉ MIKAËL & LECLANT 1955 : KEBBÉDÉ MIKAËL & Jean LECLANT, « Section d'archéologie (1952-1955) », *Annales d'Éthiopie* 1, p. 1-8.

MUNRO-HAY 1991 : Stuart MUNRO-HAY, *Aksum. An African Civilisation of Late Antiquity*, Edimbourg.

PENNEC 2003 : Hervé PENNEC, *Des jésuites au royaume du prêtre Jean (Éthiopie) : stratégies, rencontres et tentatives d'implantation, 1495-1633*, Paris, Centre culturel Calouste Gulbenkian ; Lisboa, Fondação Calouste Gulbenkian.

POLOTSKY 1964 : Hans Jakob POLOTSKY, « Aramaic, Syriac and Ge'ez », *Journal of Semitic Studies* 9, p. 1-10.

PRAETORIUS 1886 : Franz PRAETORIUS, *Äthiopische Grammatik mit Paradigmen, Litteratur, Chrestomathie und Glossar*, Leipzig.

SALIBI 1968 : Kamal S. SALIBI, « The Muqaddams of Bšarrī : Maronite Chieftains of the Northern Lebanon 1382-1621 », *Arabica* 15, p. 63-86.

SCHNEIDER 1985 : Roger SCHNEIDER, « Les actes d'Abba Afsé de Yeha », *Annales d'Éthiopie* 13, p. 105-118.

CONCLUSION

François CASSINGENA-TRÉVEDY
Ligugé – Institut catholique de Paris

La difficulté de ressaisir en une note de synthèse l'ensemble des contributions de cette table ronde n'est que trop évidente, attendu leur richesse propre et la diversité aspectuelle dont elles offrent la perspective, relativement à la problématique générale du monachisme syriaque. Il est certain que, si modestement que ce soit, un tel faisceau d'approches fait date et que, tout en s'inscrivant dans la postérité de grands explorateurs en la matière – nous pensons bien sûr à Antoine Guillaumont et à Arthur Vööbus – il constitue un apport nouveau autant qu'il atteste d'un regard neuf sur les faits et l'interprétation qu'ils appellent. Claire Fauchon n'a-t-elle pas mis d'emblée sur table la complexité respective des deux termes accolés dès le principe : *monachisme syriaque,* le facteur linguistique (avec tout ce qu'il signifie comme vecteur de culture) venant s'ajouter à la singulière polymorphie du phénomène religieux et humain considéré ? C'est au prix de patients détours à travers un monde aussi foisonnant qu'original que l'on peut apercevoir les traits majeurs d'une « édition » spécifique du monachisme en milieu syriaque. L'indispensable prémisse de l'entreprise (pour ne rien dire de sa conclusion) veut que l'on se défasse de bien des images convenues et stéréotypées qu'a pu susciter le monachisme occidental, dans ses réalisations anciennes ou plus récentes. Car le monde monastique syriaque est décidément réfractaire à toute catégorisation.

Marie-Joseph Pierre nous paraît avoir posé quelque chose de fondamental en attirant l'attention, à partir du corpus aphraatéen, sur la note de stabilité, de solidité, d'unité, inhérente au *qyama* primitif comme concept : intimement liée à la mise en pratique liturgique de la « résurrection » (station et veille), la cohérence dans la vie et dans la

Le monachisme syriaque, F. JULLIEN (éd.), Paris, 2010 (Études syriaques 7), p. 301-303.

confession de foi entre parmi les harmoniques d'un terme dont la richesse sémantique est bien connue. Fondement épistémologique de premier ordre, également, la revue des grandes figures bibliques qui enracinent toute l'expérience monastique syriaque dans une riche typologie vétérotestamentaire et, tout particulièrement, dans la liturgie du Temple de Jérusalem. Au demeurant, plusieurs intervenants n'ont pas manqué de signaler au passage, et sous des rapports divers, la valeur fondatrice et l'étonnante longévité de cette réalité à la fois historique et idéale qui reçoit dans les textes l'appellation – encore largement problématique pour les chercheurs – de *fils* et *filles du Pacte*. De manière bien significative, la relation avec l'institution ecclésiale a été plusieurs fois évoquée (Florence Jullien et Ovidiu Ioan), le rôle de cette dernière se modulant, en dernier ressort, dans un triple registre : celui de la suspicion à l'endroit des excentricités charismatiques, bien sûr, mais aussi celui de l'encadrement et, de façon plus positive encore, de la matrice. La sévérité récurrente de la législation n'a pas empêché, loin de là, l'émergence de nouveautés. Un regard ciblé sur le monachisme féminin (Florence Jullien) s'avérait particulièrement bien venu, tant celui-ci se présente comme une vitrine privilégiée de la spécificité syriaque : dans le cadre plus général du rôle économique des monastères, son influence sociale tout à fait concrète et pratique se double d'un magistère qui s'érige en véritable maternité spirituelle.

Si l'ancrage de la problématique dans l'espace et dans les *realia* a été singulièrement honoré, qu'il s'agisse de la géographie monastique du Ṭur ʿAbdin (Andrew Palmer) ou des documents épigraphiques inséparables de leur entour archéologique (Alain Desreumaux), un élément identitaire de premier ordre s'est imposé à l'observation, dans toute la fécondité historique de son paradoxe constitutif, et là nous paraît résider l'acquis principal de cette mise en commun des approches ; ce qui caractérise en effet de la façon la plus profonde le monachisme syriaque, c'est une irréductible tension dialectique entre des formes d'ascétisme extrême et une indéfectible perméabilité au monde environnant, une interpénétration constante entre le charisme personnel et les exigences de l'ordre communautaire. Du reste, pareille tension n'est-elle pas lisible dans les monuments eux-mêmes, puisque les « communs » se trouvent au milieu des cellules et que le solitaire fait partie intégrante de la communauté pour y mettre sa singularité à exercice. Monachisme fortement typé, sans doute, mais où l'on n'invente rien à partir du néant, puisque aussi bien, en vertu d'un subtil processus d'accrescence, textes canoniques et règles ne se conçoivent jamais que comme la trace

herméneutique d'une tradition en perpétuelle reconnaissance d'elle-même (Sabino Chialà). Monachisme « exemplaire », expansif et dont le marcottage en terre éthiopienne manifeste de façon remarquable la vitalité missionnaire (Jacques-Noël Pérès).

Qu'il nous soit permis d'évoquer tout simplement, en guise de point d'orgue, et dans un souci d'harmonisation avec le tempérament syriaque le plus inné, trois réalités tangibles qui acquièrent en l'occurrence toute leur valeur de symboles. La *grotte*, pour commencer, n'est-elle pas cette espèce de sein dans lequel l'homme spirituel prend naissance, qu'il devienne un jour évêque ou qu'il demeure en son état ? La *perle*, ensuite, si attractive dans le conte mystique des *Actes de Thomas* qu'elle en représente le véritable protagoniste, n'est-elle pas susceptible d'une lecture monastique qui en ferait le terme de la longue quête menée par les solitaires ? Quant à la *colonne*, « spécialité » ô combien emblématique de l'originalité syriaque et lieu obligé de solitude pour le moine mystiquement identifié au Fils Monogène (ܝܚܝܕܝܐ), n'est-elle pas enfin, jusqu'en son vocable même (ܩܕܝܫܐ), le symbole d'un haut fait religieux qui tient debout – toujours debout –, à travers les accidents de la nature et les vicissitudes de l'histoire ? Il va sans dire que la table ronde de cette année 2009 ne se conçoit qu'en étroite communication thématique avec d'autres qui suivront, au premier chef avec celle qui se propose d'inventorier la mystique syriaque.

BIBLIOGRAPHIE THÉMATIQUE

Florence JULLIEN

À la fin du XIX^e^ et au tournant du XX^e^ siècle, quelques orientalistes parmi lesquels le lazariste Paul Bedjan, Ernest A. Wallis Budge, Jean-Baptiste Chabot, François Nau, des chercheurs français et britanniques, publiaient les principales histoires monastiques aujourd'hui connues. Leurs travaux de traduction en langues « non savantes » devaient entraîner une plus ample diffusion de ces textes.

Toutefois, si ces éditions ont largement contribué à faire découvrir ce monachisme syriaque, nombreux sont les textes perdus, signalés par de brèves mentions ou allusions chez les auteurs syriaques, et qui leur servirent parfois de sources d'inspiration ; par ailleurs, beaucoup reste encore à entreprendre en matière de traductions et d'éditions critiques.

Dans une première rubrique, ont été rassemblés les sources d'histoire monastique ainsi que les récits relatant la biographie de figures monastiques ou ascétiques particulières. Une seconde comprend les principales études d'ensemble sur la question. Suivent huit sections thématiques qui illustrent la diversité du champ bibliographique : contexte socio-culturel où s'insère le monachisme en milieu syriaque ; règles monastiques et canons, avec les sources relatives ; proto-monachisme ; ascèse et modes de vie monastique ; études régionales (et parfois micro-régionales) donnant un aperçu de l'extension géographique comme des diversités locales du monachisme syriaque : Syrie, Mésopotamie, Liban, Palestine, Égypte, Perse, golfe Persique, Asie centrale, Chine, Azerbaïdjan... Des thématiques plus spécifiques, comme celle des écoles monastiques, du monachisme féminin, ou encore du messalianisme – courant extrêmement influent dans les milieux ascétiques syriaques – permettent de saisir les variations du phénomène.

Le monachisme syriaque, F. JULLIEN (éd.), Paris, 2010 (Études syriaques 7), p. 305-332.

N'ont pas été mentionnées les histoires primitivement rédigées en copte ou en grec et par la suite traduites en syriaque. De même en est-il pour les œuvres de spiritualité monastique et les auteurs mystiques syriaques – objets du prochain volume de la collection.

Bien naturellement, nous n'avons pas, en dressant cette bibliographie, prétention à l'exhaustivité. Simplement nous espérons que ces orientations pourront être utiles aux étudiants, chercheurs, enseignants, curieux désireux de conduire ou d'approfondir une recherche, ou encore à tous ceux qui voudraient s'engager sur de nouvelles terres culturelles.

HISTOIRES MONASTIQUES ET *VIES*

Textes biographiques sur une personnalité monastique

Actes des martyrs et vies de saints :

Paul BEDJAN, *Acta Martyrum et Sanctorum syriace* I-VII, Paris-Leipzig, 1890-1897.

Histoires d'Aḥoudemmeh et de Marouta :

François NAU, *Histoires d'Aḥoudemmeh et de Marouta, métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient*, Paris (Patrologia Orientalis 3), Paris, 1909, p. 1[1]-120 [120].

Histoires de patriarches et de moines syro-orientaux (Yahballaha, Abba, Sabrišoᶜ, Denḥa, Grégoire, Yazdpanah, Giwargis d'Izla) :

Paul BEDJAN, *Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques, nestoriens*, Paris, 1895[2].

Histoire de Rabban Bar ᶜEdta :

Ernest Alfred Wallis BUDGE, « The History of Rabban Bar-ᶜIdtâ », *The Histories of Rabban Hôrmîzd the Persian and Rabban Bar-ᶜIdtâ* I/2, London, 1902, p. 111-202 (texte) ; Ernest Alfred Wallis BUDGE, « The History of Rabban Bar-ᶜIdtâ », *The Histories of Rabban Hôrmîzd the Persian and Rabban Bar-ᶜIdtâ* II/1, London, 1902, p. 161-304 (traduction). Réimpr. Piscataway (Gorgias Historical Texts 4-5), 2003.

Histoire de Rabban Hormizd :

Ernest Alfred Wallis BUDGE, « The History of Rabban Hôrmîzd the Persian », *The Histories of Rabban Hôrmîzd the Persian and Rabban Bar-ᶜIdtâ* I/1, London, 1902, p. 1-109 (texte) ; II/1, London, 1902, p. 1-160 (traduction) ; Ernest Alfred Wallis BUDGE, « The Life of Rabban Hôrmîzd the Persian », *The Histories of Rabban Hôrmîzd the Persian and Rabban Bar-ᶜIdtâ* II/2. *The metrical Life of Rabban Hôrmîzd and Mâr Sergius of Âdhôrbâîjân*, London, 1902, p. 305-514. Réimpr. Piscataway, 2003.

Plérophories de Jean de Maïouma :

François NAU, « Les Plérophories de Jean, évêque de Mayouma », *Revue de l'Orient chrétien*, 3, 1898, p. 232-259 ; p. 337-392. Histoire insérée et abrégée dans la chronique de Michel le Syrien.

Vie d'Abraham de Kaškar :

François NAU, « Histoire d'Abraham de Kaskar et de Babaï de Nisibe », *Revue de l'Orient chrétien* 21, 1918/1919, p. 161-166 ; p. 168-171.

Vie de Babaï de Nisibe :

François NAU, « Histoire d'Abraham de Kaskar et de Babaï de Nisibe », *Revue de l'Orient chrétien* 21, 1918/1919, p. 166-168 ; p. 171-172.

Vie de Bahira :

• Richard GOTTHEIL, « A Christian Bahira legend », *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 13/1, 1899, p. 189-242.

• Barbara ROGGEMA, *The Legend of Sergius Baḥīrā. Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden (The History of Christian-Muslim Relations 9), 2008.

Vie de Daniel le Stylite :

Hippolyte DELEHAYE, *Les Saints Stylites*, Bruxelles, 1923, p. 1-94.

Vie de Jean bar Aphtonia :

François NAU (éd. et trad.), *Vie de Jean Bar Aphtonia*, Paris, 1902.

Vies de Jean bar Qursos, de Tella et autres moines syro-orthodoxes :

Ernest-Walter BROOKS, *Vitae virorum apud Monophysitas celeberrimorum*, Louvain (CSCO 7-8, Script. Syr. 7-8), 1907.

Vie de Joseph Bousnaya :

Jean-Baptiste CHABOT, « Vie du moine Rabban Youssef Bousnaya, écrite par son disciple Jean Bar Khaldoun, traduite du syriaque et annotée », *Revue de l'Orient chrétien* II, 1897, p. 357-405 ; Jean-Baptiste CHABOT, « Vie du moine Rabban Youssef Bousnaya, écrite par son disciple Jean Bar Khaldoun », *Revue de l'Orient chrétien* IV, 1899, p. 380-415.

Vies de moniales :

• Sebastian BROCK & Susan ASHBROOK HARVEY (éds et trad.), *Holy Women of the Syrian Orient*, London, 1987.

• Agnes SMITH LEWIS, *Select Narratives of Holy Women*, London (Studia Sinaitica 9), 1900.

Vies de Samuel, Siméon et Gabriel de Qarṭmin : Andrew PALMER (éd.), « Tashītā d-qaddīshā mār(y) Shmū'ēl w-mār(y) Shemᶜūn w-mār(y) Gabri'ēl » [Les Vies de Saint Shmuel, Saint Shemᶜun and Saint Gabriel of Qarṭmin], dans D. Thomas (éd.), *Christian-Muslim Relations : A Bibliographical History*, Leiden, 2010.

Vie de Syméon Stylite :
Robert DORAN, *The Lives of Simeon Stylites*, Kalamazoo, 1992.

Vie de Syméon Stylite le Jeune :
Paul VAN DEN VEN (éd.), *La Vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune (521-592)*, Bruxelles (Subsidia hagiographica 32), 1962-1970.

Histoires monastiques

Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* :
• Ernest-Walter BROOKS, *John of Ephesus, Lives of the Eastern Saints*, Paris (Patrologia Orientalis 17/1), 1923. Ernest-Walter BROOKS, *John of Ephesus, Lives of the Eastern Saints*, Paris (Patrologia Orientalis 18/4), 1924. Ernest-Walter BROOKS, *John of Ephesus, Lives of the Eastern Saints*, Paris (Patrologia Orientalis 19/2), 1926.
• Jan Pieter Nicolaas LAND, *Anecdota syriaca* I-II, Leiden, 1868.

Livre de la chasteté ou *Livre des fondateurs* :
Jean-Baptiste CHABOT (éd. et trad.), *Le livre de la chasteté composé par Jésusdenah, évêque de Baçrah*, Roma (Mélanges d'archéologie et d'histoire publiés par l'École française de Rome 16), 1896.

Sabrišoᶜ de Bet-Qoqa :
Alphonse MINGANA, « Appendice [Histoire en vers du couvent de Sabrīšōᶜ de Béth Koka] », *Sources syriaques* 1, Leipzig, 1907, texte syriaque p. 169-220 ; trad. p. 221-271.

Thomas de Marga, *Livre des supérieurs* :
• Paul BEDJAN, *Liber superiorum seu Historia monastica auctore Thomas, Episcopo Margensi. Liber Fundatorum Monasteriorum in regno Persarum et Arabum. Homiliae Mar Narsetis in Joseph. Documenta Patrum de quibusdam verae fidei dogmatibus*, Paris-Leipzig, 1901.
• Ernest Alfred Wallis BUDGE, *The Book of Governors. The Historia monastica of Thomas bishop of Marga A.D. 840, ed. from Syriac mss in the British Museum and other Libraries*, 2 vols, London, 1893 ; réimpr. Piscataway (Gorgias Historical Texts 1-2), 2003.

Notices sur quelques moines aujourd'hui perdues

Histoire abrégée des Pères, des saints et des martyrs de Denys Bar Ṣalibi : signalée par Joseph Simon ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis clementino-vaticana* II, Rome,1721, p. 210.

Le destructeur des puissants (Histoire des religieux du Bet-Garmaï) par Rabban Sergius : ouvrage signalé par Rubens DUVAL, *La littérature syriaque*, Paris, 1907, réimpr. Amsterdam 1970, p. 213.

Le Paradis des Pères orientaux de Joseph Ḥazzaya : signalé par le *Catalogue* d'Awdišoᶜ de Nisibe, chap. LXVIII, Angelo MAI, *Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita* X, Roma, 1838 ; Joseph Simon ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis* III/1, Roma, 1725, p. 102. Rubens DUVAL, *La littérature syriaque*, Paris 1907, p. 228 ; p. 145 ; William WRIGHT, *A short History of Syriac Literature*, London 1894, p. 128.

Le Petit Paradis de David évêque des Kurdes : signalé par le *Catalogue* d'Awdišoᶜ de Nîsibe, Angelo MAI, *Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita* X, Rome, 1838 ; Joseph Simon ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis* III/1, Roma, 1725, p. 102, et par Thomas de Marga dans son *Livre des supérieurs* II, chap. XXIV.

Vie d'Abraham de Kaškar, *Vie* de Bar ᶜEdta, *Vie* de Xvadahoy de Bet-Halē par Jean du Bet-Garmaï : signalées par Thomas de Marga dans son *Livre des supérieurs* ; cf. Rubens DUVAL, *La littérature syriaque*, Paris, 1907, réimpr. Amsterdam 1970, p. 214.

Vie de Mar Išoᶜzekha, *Vie* de Mar Išoᶜyahb, *Vie* de Mar Abraham de Bet-ᶜAbē, *Vie* de Rabban Qamišoᶜ, *Vie* de Mar Job le Perse, *Vies* de Sabrišoᶜ, Joseph et Abraham de Bet-Qoqa par Sabrišoᶜ Rustam : signalées par Thomas de Marga dans son *Livre des supérieurs*.

Vie de Mar Narsaï, supérieur de Bet-ᶜAbē par Rabban Gabriel Taureta : signalée par Thomas de Marga dans son *Livre des supérieurs* II, p. 213.

Vies de moines par Atqen, moine du couvent d'Apnimaran : signalées par Thomas de Marga dans son *Livre des supérieurs*, I, p. 85, p. 105.

Histoire de Rabban Jaᶜqub de Bet-ᶜAbē *et des triomphes des ascètes qui ont vécu dans les pays de l'Orient* par Sahdona : signalée par Thomas de Marga dans son *Livre des supérieurs*, I, p. 62 ; p. 47.

Vies de Rabban Joseph et Abraham par Apnimaran : ouvrage signalé par Rubens DUVAL, *La littérature syriaque*, Paris, 1907, réimpr. Amsterdam 1970, p. 214.

En grec

Histoire des moines de Syrie :

• Pierre CANIVET & Alice LEROY-MOLINGHEN (éds), *Théodoret de Cyr. Histoire des moines. de Syrie « Histoire philothée »* I, Paris (Sources chrétiennes 234), 1977. Pierre CANIVET & Alice LEROY-MOLINGHEN (éds), *Théodoret de Cyr. Histoire des moines de Syrie « Histoire philothée »* II, Paris (Sources chrétiennes 257), 1979.

• R.M. PRICE, *Theodoret of Cyrrhus, A History of the Monks of Syria*, Kalamazoo (Cistercian Studies 88), 1985.

En arabe

La Chronique de Séert présente des notices consacrées à certaines personnalités du monachisme syriaque ; le texte rédigé en syriaque est aujourd'hui conservé en arabe :

Addaï SCHER & Pierre DIB (éds.), *Histoire nestorienne (Chronique de Séert)* I/1, Paris (Patrologia Orientalis 4), 1907. Addaï SCHER & Pierre DIB (éds.), *Histoire nestorienne (Chronique de Séert)* I/2, Paris (Patrologia Orientalis 5), 1910. Addaï SCHER & Pierre DIB (éds.), *Histoire nestorienne (Chronique de Séert)* II/1, Paris (Patrologia Orientalis 7), 1911. Addaï SCHER & Pierre DIB (éds.), *Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert)* II/2, Paris (Patrologia Orientalis 13), 1919.

Canons et règles

Canons attribués à Maruta :

Arthur VÖÖBUS (éd.), *The Canons Ascribed to Mārūṯā of Maipherqaṭ and Related Sources*, Louvain (CSCO 439-440, Script. Syr. 191-192), 1982.

Canons attribués à d'autres auteurs :

François NAU, « Les canons et les résolutions canoniques de Rabboula, Jean de Tella, Cyriaque d'Amid, Jacques d'Édesse... », *Canoniste contemporain* 1903-1906 (Ancienne Littérature Canonique Syriaque 11), p. 79-91.

Règles d'Abraham, de Dadišoᶜ et de Babaï le Grand :

• Jean-Baptiste CHABOT, « Regulae monasticae saeculo VI ab Abrahamo fundatore et Dadjesu rectore conventus Syrorum in monte Izla conditae », *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei. Classe di Sc. Morali, Storice e filologice* V/7, Roma, 1898, p. 38-59; p. 77-102 (trad. latine).

• Sabino CHIALÀ & Manuel NIN (éds), « Abramo di Kashkar, Regole monastiche », *Abramo di Kashkar, Giovanni il Solitario. Nell'umiltà e nella mitezza. Regole monastiche, Lettera a Esichio*, Bose (Testi dei Padri della Chiesa 45), 2000, p. 5-20 (trad. italienne) ; repris dans Sabino CHIALÀ, *Abramo di Kashkar e la sua comunità. La rinascita del monachesimo siro-orientale*, Bose, 2005, p. 159-182.

• Florence JULLIEN, *Le monachisme en Perse. La réforme d'Abraham le Grand, père des moines de l'Orient*, Louvain (CSCO 622, Subsidia 121), 2008, p. 129-148 (trad. française).

• Arthur VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism*, Stockholm (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 11), 1960, p. 150-184 (trad. anglaise).

Règles et canons monastiques : Arthur VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism*, Stockholm (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 11), 1960.

Siméon de Tayḇuteh composa des règles monastiques signalées par le *Catalogue* d'ᶜAbdišoᶜ de Nisibe, J. S. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis clementino-vaticana* III/1, Roma, 1725, p. 181.

Statuts de l'école de Nisibe :

Adam H. BECKER, *Sources for the Study of the School of Nisibis*, Liverpool (Translated Texts for Historians 50), 2008.

Arthur VÖÖBUS (éd.), *The Statutes of the School of Nisibis*, Stockholm (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 12), 1961.

Voir rubrique : Écoles monastiques.

Synodes :

• occidentaux : Arthur VÖÖBUS, *The Synodicon in the West Syrian Tradition* I, Louvain (CSCO 367-368, Script. Syr. 161-162), 1975. Arthur VÖÖBUS, *The Synodicon in the West Syrian Tradition* II, Louvain (CSCO 375-376, Script. Syr. 163-164), 1976.

• orientaux : Jean-Baptiste CHABOT, *Synodicon orientale ou recueil de synodes nestoriens*, Paris, 1902. Oskar BRAUN, *Das Buch synhados*, Stuttgart, 1900.

Littérature épistolaire relative au monachisme

Correspondance du patriarche Išoᶜyahb III :

Rubens DUVAL (éd. et trad.), *Isoᶜyahb III, Liber Epistularum*, Louvain (CSCO 11-12, Script. Syr. 11-12), 1955.

Lettres du patriarche Timothée I[er] :

• Raphaël J. BIDAWID, *Les Lettres du patriarche nestorien Timothée I*, Vatican (Studi e Testi 187), 1956.

• Oskar BRAUN, *Timothei I patriarchae Epistolae*, Paris (CSCO 74, Script. Syr. 30), 1914. Oskar BRAUN, *Timothei I patriarchae Epistolae*, Paris (CSCO 75, Script. Syr. 31), 1915.

ÉTUDES SUR DES FIGURES MONASTIQUES

Anton BAUMSTARK, « Die Biographie des R. Bar-ᶜItta, eine Qellenschrift zur älteren nestorianischen Kirchengeschichte », *Römische Quartalschrift* 15, 1901, p. 115-123.

Pier Giorgio BORBONE (tr. E. Alexandre), *Un ambassadeur du Khan Argun en Occident. Histoire de Mar Yahballaha.III.et.de Rabban Sauma (1281-1317)*, Paris, 2008.

Pier Giorgio BORBONE, *Storia di Mar Yahballaha e di Rabban Sauma. Cronaca siriaca del XIV secolo*, Moncalieri, 2009.

Sebastian BROCK, « John of Nḥel : an episode in early seventh-century Monastic History », *Orientalia Lovaniensia Periodica* 9, 1978, p. 95-119.

Sebastian BROCK, « A syriac life of John of Dailam », *Parole de l'Orient* 10, 1981-1982, p. 123-190.

Juan Nadal CAÑELLAS & Stefano VIRGULIN (éds), *Bibliotheca sanctorum orientalium. Enciclopedia dei santi : le chiese orientali* II, Roma, 1991.

Pascal CASTELLAÑA, « Due stiliti siriani ignoti », *Studii biblici franciscani Liber Annuus* 29, 1979, p. 207-214.

Sabino CHIALÀ, *Abramo di Kashkar e la sua comunità. La rinascita del monachesimo siro-orientale*, Bose, 2005.

André-Jean FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient* I-III/1-3, Paris, 1961-1964.

Jean Maurice FIEY, « Aonès, Awun et Awgin », *Analecta Bollandiana* 80, 1962, p. 52-81.

Jean Maurice FIEY, « Autour de la biographie de Rabban bar ᶜÉta », *L'Orient syrien* 11/1, 1966, p. 1-16.

Jean Maurice FIEY, « Isho[c] bar Nun », *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques* XXVI, Paris, 1997, col. 174-175.

Pierre-Louis GATIER, « Un moine sur la frontière : Alexandre l'Acémète en Syrie », dans A. Roussel (éd.), *Frontière terrestre, frontière céleste dans l'Antiquité*, Paris, 1995, p. 435-357.

Sidney H. GRIFFITH, « Julian Saba, "Father of the Monks" of Syria », *Journal of Early Christian Studies* 2, 1994, p. 185-216.

Florence JULLIEN, *Le monachisme en Perse. La réforme d'Abraham le Grand, Père des moines de l'Orient*, Louvain (CSCO 622, Subsidia 121), 2008.

Andrew PALMER, « Anonymous monk of the monastery of Qartmin », dans D. Thomas (éd.), *Christian-Muslim Relations : A Bibliographical History*, Leiden, 2010.

Joseph PATRICH, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries*, Washington D.C. (Dumbarton Oaks Studies 32), 1995.

Paul PEETERS, « Sainte Golindouch, martyre perse (†13 juillet 591) », *Analecta Bollandiana* 62, 1944, p. 74-125.

Addaï SCHER, «Analyse de l'Histoire de Rabban Bar ʿEdta, moine nestorien du VI^e^ siècle », *Revue de l'Orient chrétien* 11, 1906, p. 403-423 ; Addaï SCHER, « Analyse de l'Histoire de Rabban Bar ʿEdta, moine nestorien du VI^e^ siècle », *Revue de l'Orient chrétien* 12, 1907, p. 6-13.

Nicholas SIMS-WILLIAMS, « Eugenius (Mar Awgen) », *Encyclopaedia iranica* 9, 1999, col. 64.

Martin TAMCKE, « Abraham von Kaschkar †588 », dans W. Klein (éd.), *Syrische Kirchenväter*, Stuttgart, 2004, p. 124-132.

Martin TAMCKE, *Der Katholikos-Patriarch Sabrīšōʿ I. (596-604) und das Mönchtum*, Frankfurt (Europäische Hochschulschriften 23, Bd 302), 1988.

Herman TEULE, « Les compilations monastiques syriaques », dans R. Lavenant (éd.), *Symposium syriacum* VII (Orientalia Christiana Analecta 258), 1998, p. 249-254.

Herman TEULE, « Jean Naqar, auteur ascétique syro-occidental », *Parole de l'Orient* 23, 1998, p. 61-78.

Jan VAN GINKEL, « Monk, Missionary, and Martyr. John of Ephesus, a Syriac Orthodox Historian in Sixth Century Byzantium », *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 5, 2005, p. 35-50.

Jacques-Marie VOSTÉ, « Recueil d'auteurs ascétiques nestoriens du VII^e^ et VIII^e^ siècle » *Angelicum* 6, 1929 p. 143-206.

Ugo ZANETTI, « Les saints moines, témoignages et vies », dans *Le monachisme syriaque* II : *du VII^e^ siècle à nos jours*, Antélias (Patrimoine syriaque 6), 1999, p. 189-209.

GÉNÉRALITÉS

Instruments de référence

On trouvera des données utiles sur le monachisme syriaque et plus spécifiquement sur certains couvents dans des dictionnaires, encyclopédies, ouvrages de bibliographie ou répertoires :

Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL), disponible sur le site internet : www.kirchenlexicon.de.

Dictionnaire d'Histoire et de Géographie historique, Paris.
Dizionario degli Istituti di Perfezione, Roma.
Encyclopaedia iranica, Costa Mesa.
Encylopédie de l'Islam, Leiden.

Micheline ALBERT, « Langue et littérature syriaques », dans M. ALBERT *et alii*, *Christianismes orientaux. Introduction à l'étude des langues et littératures*, Paris, 1993, p. 299-374.

Sebastian BROCK, « Syriac Studies. A classified Bibliography (1960-1990) », *Parole de l'Orient*, Kaslik (Liban), 1996, 305 p. : compilation des articles parus dans *Parole de l'Orient* 4, 1973, p. 393-465 (1960-1970) ; 10, 1981/2, p. 291-412 (1971-1980) ; 14, 1987, p. 289-360 (1981-1985) ; 17, 1992, p. 211-301 (1986-1990) ; 23, 1998, p. 241-350 (1991-1995) : en particulier l'entrée « Monasticism, Spirituality and Asceticism » ; voir aussi aux noms des personnalités du monachisme.

Sebastian BROCK, « Syriac Studies. A classified Bibliography (1996-2000) », *Parole de l'Orient* 29, 2004, p. 263-410.

Voir aussi les rubriques « Recent Books on Syriac Topics » du site *Hugoye* : *http://syrcom.cua.edu/hugoye*.

Jean Maurice FIEY, *Pour un Oriens christianus novus*, Beyrouth (Beiruter Texte und Studien 49), 1993.

Jean Maurice FIEY, *Saints syriaques*, Lawrence I. Conrad (éd.), Princeton (Studies in Late Antiquity and Early Islam 6), 2004.

Articles de synthèse

Simon ATALLAH, « Monachesimo maronita : interrogativi e prospettive », *Studi Francescani* 67, 1970, p. 251-293.

Sebastian BROCK, « Le monachisme syriaque : histoire et spiritualité », dans *Le monachisme syriaque* II : *du VII^e^ siècle à nos jours*, Antélias (Patrimoine syriaque 6), 1999, p. 21-31.

Sebastian BROCK, « Crossing the boundaries : an ecumenical role played by Syriac monastic literature », dans M. Bielawski & D. Hombergen (éds), *Il monachesimo tra eredità e aperture atti del simposio « Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano » per il 500 anniversario dell'Istituto monastico di Sant'Anselmo, Roma, 28 maggio - 10 giugno 2002*, Roma (*Studia Anselmiana* 140), 2004, p. 221-38.

Alberto CAMPLANI, « The Revival of Persian Monasticism (sixth to seventh Centuries) : Church Structures, Theological Academy, and Reformed Monks », dans A. Camplani & G. Filoramo (éds.), *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism*, Louvain (Orientalia Lovaniensia Analecta 157), 2007, p. 277-295.

Pierre CANIVET, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris (Théologie historique 42), 1977.

Pierre CANIVET, « Christianisme en Syrie des origines à l'avènement de l'Islam », dans J.-M. Dentzer (éd.), *Archéologie et Histoire de la Syrie* II, Saarbrücken, 1989, p. 117-148.

Derwas James CHITTY, *Et le désert devint une cité. Une introduction à l'étude du monachisme égyptien et palestinien dans l'Empire chrétien*, Abbaye de Bellefontaine, 1966.

Neophytos EDELBY, « Renouveau dans les Ordres religieux melkites », *Proche-Orient chrétien* 6, 1956, p. 229-236.

Philippe ESCOLAN, *Monachisme et Église. Le monachisme syrien du IV^e^ au VII^e^ siècle : un monachisme charismatique*, Paris (Théologie historique 109), 1999.

André-Jean FESTUGIÈRE, *Culture ou sainteté, introduction au monachisme oriental*, Paris, 1961.

Jean Maurice FIEY, *Jalons pour une histoire de l'Église en Iraq*, Louvain (CSCO 310, Subsidia 36), 1970.

Bernard FLUSIN, « L'essor du monachisme oriental », dans J.-M. Mayeur, C. Pietri, L. Pietri *et alii* (éds.), *Histoire du christianisme* III. *Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)*, Paris, 1998, p. 486-657 (IV^e^ partie, chapitre II).

Bernard FLUSIN, « Le monachisme », dans C. Morrisson, *et alii* (éds), *Le monde byzantin* I : *L'Empire romain d'Orient (330-641)*, Paris, 2004, p. 236-254.

William FREND, *The Rise of the Monophysite Movement*, Cambridge, 1972.

Réginald GRÉGOIRE, « Notes philologiques sur le vocabulaire de la vie religieuse », *Parole de l'Orient* 1, 1970, p. 301-326.

Jean GRIBOMONT, « Monachesimo orientale », *Dizionario degli Istituti di Perfezione* 5, Rome, 1978, col. 1684-1707.

Jean GRIBOMONT, « Monasticism and Asceticism I. Eastern Christianity » dans B. McGinn & J. Meyendorff (éds), *Christian Spirituality*, London, 1985, p. 89-112.

Jean GRIBOMONT, « Siro, Monachesimo », *Dizionario degli Istituti di Perfezione* 8, Roma, 1987, col. 1542-1553.

Sidney H. GRIFFITH, « Asceticism in the Church of Syria: the Hermeneutics of Early Syrian Monasticism », dans V. Wimbush & R. Valantasis (éds), *Asceticism*, New York, 1995, p. 220-245.

Ignatius Zakka I IWAS, « Das Mönchtum in der Syrisch-Orthodoxen Kirche von Antioch », *Der Besuch Seiner Heiligkeit Moran Mor Ignatus Zakka I Iwas in Heidelberg*, Glane/Losser, 1996, p. 13-45.

Florence JULLIEN, « Le monachisme chrétien dans l'empire iranien (IV^e^-XIV^e^ siècles) », dans R. Gyselen (éd.), *Chrétiens en terre d'Iran*, Paris (Cahiers de Studia Iranica 29. Chrétiens en terre d'Iran I), 2006, p. 143-184.

Thomas KOONAMMAKKAL, « Early Christian Monastic Origins : A General Introduction in the Context of the Syriac Orient », *Dialogue* 18, 1991, p. 14-48.

Juan Maria LABOA, (sous la dir. de), *La grande aventure du monachisme entre Orient et Occident*, Paris, 2002.

Jules LEROY, *Moines et monastères du Proche-Orient*, Paris, 1958 ; trad. anglaise *Monks and Monasteries of the Near East*, London, 1963, réimpr. Piscataway, 2004.

Georges-Joseph MAHFOUD, « L'organisation monastique dans l'Église maronite », *Revue de droit canonique* 14, 1964, p. 84-91.

Georges-Joseph MAHFOUD, « Le monachisme maronite du X^e^ siècle à la fin du XVII^e^ », *Melto* 2, 1966, p. 5-56.

Georges-Joseph MAHFOUD, *L'organisation monastique dans l'Église maronite*, Beyrouth, 1967.

Pierre MARAVAL, « Le monachisme oriental », *Histoire du christianisme des origines à nos jours. II. Naissance d'une chrétienté, 250-430*, Paris, 1995, p. 719-745.

Paul NAAMAN, *Théodoret de Cyr et le monastère de Saint-Maroun. Les origines des maronites : essai d'histoire et de géographie*, Beyrouth, 1971.

Joseph NASRALLAH, « Melchita, Monachesimo », *Dizionario degli Istituti di Perfezione* 5, Roma, 1978, col. 1141-1153.

Olivier ROUSSEAU, « Le rôle important du monachisme dans l'Église d'Orient », dans I. Hausherr *et alii* (éds), *Il monachesimo orientale. Atti del convegno di studi orientali, 9-12 aprile 1958*, Roma (Orientalia Christiana Analecta 153), 1958, p. 33-55.

Lukas SCHACHNER, « Kirche, Mönche, Heilige », *Pracht und Alltag in Byzanz (Katalog zur Ausstellung in der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland Bonn, Apr.-Sept. 2009)*, Mainz-am-Rhein, 2009.

Stephan SCHIWIETZ, *Das morgenländische Mönchtum* III. *Das Mönchtum in Syrien und Mesopotamien und das Aszetentum in Persien*, Mödling, 1938.

Tomàs ŠPIDLIK, Michelina TENACE, *et alii*, *Questions monastiques en Orient*, Roma (Orientalia Christiana Analecta 259), 1999.

Phillip TOVEY, *Encountering Syrian Monasticism*, Kunnamkulam (Mar Koorilose Series 1), 1997.

Michel VAN ESBROECK, « Le monachisme syriaque », dans *Le monachisme syriaque* II : *du VII^e^ siècle à nos jours*, Antélias (Patrimoine syriaque 6), 1999, p. 71-80.

Michel VAN ESBROECK, « Les saints fous de Dieu », dans *Le monachisme syriaque* II : *du VII^e^ siècle à nos jours*, Antélias (Patrimoine Syriaque 6), 1999, p. 131-138.

Vincent VAN VOSSEL, « Caldeo, Monachesimo », *Dizionario degli Istituti di Perfezione* 1, Roma, 1974, col. 1709-1713.

Arthur VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution in the History of the Culture in the Near East* I. *The Origins of Asceticism. Early Monasticism in Persia*, Louvain (CSCO 184, Subsidia 14), 1958. Arthur VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient, A Contribution in the History of the Culture in the Near East* II. *Early Monasticism in Mesopotamia and Syria*, Louvain (CSCO 197, Subsidia 17), 1960. Arthur VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution in the History of the Culture in the Near East* III. Louvain (CSCO 500, Subsidia 81), 1988.

Louis WEHBÉ, « Le témoignage monastique de l'Église maronite », *Collectanea Cistercensia* 28, 1966, p. 88-115.

Louis WEHBÉ, « Maronita, Monachesimo », *Dizionario degli Istituti di Perfezione* 5, Roma, 1978, col. 1007-1011.

LE PROTO-MONACHISME

Aelred BAKER, « Syriac and the Origins of Monasticism », *The Downside Review* 86, 1968, p. 342-353.

Aelred BAKER, « Early Syrian Asceticism », *Downside Review* 88, 1970, p. 393-409.

Michel BREYDY, « Les laïcs et les *bnay Qyomo* dans l'ancienne tradition de l'Église syrienne », *Kanon Jahrbuch F.D. Recht der Ostkirchen* 3, 1977, p. 51-75.

Sebastian BROCK, « Early Syrian Asceticism », *Numen* 20/1, 1973, p. 1-19.

R. Hugh CONNOLLY, « Aphraates and Monasticism », *Journal of Theological Studies* 6, 1905, p. 522-539.

C. EDWARD, « Extreme Asceticism in Early Syriac Christianity », dans M.C. Burson (éd.), *Worship Points the Way : a Celebration of the Life and Work of Massey Hamilton Shepherd Jr.*, New York, 1981, p. 200-213.

Sidney GRIFFITH, « Monks, "Singles" and the "Sons of the Convenant" — Reflexions on Syriac Ascetic Terminology », dans E. Carr (éd.), *Studies in honour of R. Taft*, Roma, 1994, p. 141-160.

Antoine GUILLAUMONT, « Liber graduum », *Dictionnaire de Spiritualité* 9, Paris, 1976, col. 749-754.

Antoine GUILLAUMONT, « Perspectives actuelles sur les origines du monachisme », dans T.T. Segerstedt (éd.), *The Frontiers of Human Knowledge*, Uppsala (Acta Universitatis Uppsaliensis 38), 1978, p. 111-123.

Antoine GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme chrétien : pour une phénoménologie du monachisme*, Abbaye de Bellefontaine (Spiritualité orientale 30), 1979.

Amir HARRAK, « Early Eastern Christianity and Monasticism in Mesopotamia », *Canadian Society for Mesopotamian Studies Bulletin* 18, 1989, p. 11-23.

Simon JARGY, « Les "fils et les filles du Pacte" dans la littérature monastique syriaque », *Orientalia Christiana Periodica* 17, 1951, p. 304-320.

Simon JARGY, « Les origines du monachisme en Syrie et en Mésopotamie », *Proche-Orient chrétien* 2, 1952, p. 110-124.

Simon JARGY, « Les premiers instituts monastiques et les principaux représentants du monachisme syrien », *Proche-Orient chrétien* 4, 1954, p. 109-117.

Florence JULLIEN, « Aux sources du monachisme oriental. Abraham de Kashkar et le développement de la légende de Mar Awgin », *Revue de l'Histoire des Religions* 225/1, 2008, p. 37-52.

Louis LELOIR, « La pensée monastique d'Ephrem le Syrien », *Travaux de l'Institut Catholique* 10, Paris, 1964, p. 193-206.

Louis LELOIR, « La pensée monastique d'Ephrem et Martyrius », *Symposium Syriacum 1972*, Roma (Orientalia Christiana Analecta 197), 1974, p. 105-134.

Menahem R. MACINA, « Les bnay et bnat qyama de l'Église syriaque : une piste philologique sérieuse », dans *Le monachisme syriaque* II : *du VII^e siècle à nos jours*, Antélias (Patrimoine syriaque 6), 1999, p. 13-49.

Mary MAUDE, « Who were the B'nai Qyâmâ ? », *Journal of Theological Studies* 36, 1935, p. 13-21.

Robert MURRAY, « "Circumcision of Heart" and the Origins of the Qyama », dans G.J. Reinink & A.C. Klugkist (éds), *After Bardaisan. Studies on continuity and change in Syriac Christianity in honour of Professor Han J.W. Drijvers*, Louvain (Orientalia Lovaniensia Analecta 89) 1999, p. 201-211.

George NEDUNGATT, « The Covenanters of the Early Syriac Speaking Church », *Orientalia Christiana Periodica* 39, 1973, p. 191-215 ; p. 419-444.

H.S. PELSER, « The Origins of Syrian Asceticism or Monasticism », dans, *Die Ou-Testamenties Werkgemeenskap in Suid-Afrika : Biblical Essays*, Pretoria, 1966, p. 116-129.

Francesco PERICOLI RIDOLFINI, « Note sui "Figli del Patto" (bnay Qyama) dell'antica Chiesa Siriaca », *Studi e ricerche sull' Oriente cristiano* 1/3, 1978, p. 48-54.

Georges RAHMÉ, « S. Ephrem et le monachisme », dans *Le monachisme syriaque aux premiers siècles de l'Église*, Antélias (Patrimoine syriaque 5), 1998, p. 117-125.

E. TABET, « Les bnay wa-bnoth Qyomo », dans *Le monachisme syriaque aux premiers siècles de l'Église*, Antélias (Patrimoine syriaque 5), 1998, p. 55-60.

Fumihiko TAKEDA, « The Syriac version of the Life of Anthony : a meeting Point of Egyptian Monasticism with Syrica Native Asceticism »,

dans R. Lavenant (éd.), *Symposium syriacum* VII (Orientalia Christiana Analecta 256), 1998, p. 185-194.

A. J. VAN DER AALST, « À l'origine du monachisme syrien : les "iḥidaye" chez Aphraat », dans A.A.R. Bastiaensen, A. Hilhorst & C.H. Kneepkens (éds), *Fructus centesimus : Mélanges offerts à G.J.M. Bartelink*, Dordrecht, 1989, p. 315-324.

Arthur VÖÖBUS, « The Origin of Monasticism in Mesopotamia », *Church History* 20/4, 1951, p. 27-37.

Arthur VÖÖBUS, « Le reflet du monachisme primitif dans les écrits d'Ephrem le Syrien », *L'Orient syrien* 4/3, 1959, p. 299-306.

Arthur VÖÖBUS, « The Institution of the *benay qeiama* and *benat qeiama* in the Ancient Syrian Church », *Church History* 30, 1961, p. 19-27.

Arthur VÖÖBUS, « Figli e filglie del Patto », *Dizionario degli Istituti di Perfezione* 3, Roma, 1976, col. 1494-1497.

MONACHISME ET CONTEXTE SOCIO-CULTUREL

Frédéric ALPI, « Culture grecque et monachisme syriaque : les données du problème et son évolution dans le Patriarchat d'Antioche du IV^e^ au VI^e^ s. », dans *Péché et réconciliation, hier et aujourd'hui*, Antélias (Patrimoine syriaque 4), 1997, p. 275-283.

Frédéric ALPI, *La Route royale - Sévère d'Antioche et les Églises d'Orient (512-518)*, 2 vols., Beyrouth (Bibliothèque archéologique et historique 188), 2010.

Susan ASHBROOK HARVEY, *Asceticism and Society in Crisis : John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints*, Berkeley (The Transformation of the Classical Heritage 18), 1970.

Peter BROWN, « The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity », *The Journal of Roman Studies* 61, 1971, p. 80-101.

Peter BROWN, *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley, 1982.

Daniel CANER, *Wandering, Begging Monks : Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, Berkeley (The Transformation of the Classical Heritage 33), 2002.

Christian CANNUYER, « Monachisme copte et monachisme syriaque », dans *Le monachisme syriaque* II : *du VII^e^ siècle à nos jours*, Antélias (Patrimoine syriaque 6), 1999, p. 229-244.

Alain DESREUMAUX, « Les apocryphes et les milieux monastiques syriaques », dans *Le monachisme syriaque aux premiers siècles de l'Église*, Antélias (Patrimoine syriaque 5), 1998, p. 129-134.

André-Jean FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne, Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris, 1959.

William H.C. FREND, « Monks and the End of Greco-Roman Paganism in Syria and Egypt », *Cristianesimo nella Storia* 11, 1990, p. 469-484.

Olivier HENDRIKS, « Les premiers monastères internationaux syriens », *L'Orient Syrien* 3, 1958, p. 165-184.

Ovidiu IOAN, *Muslime und Araber bei Īšō'yahb III. (649-659)*, Wiesbaden (Göttingen Orientforschungen. Syriaca 37), 2009.

Florence JULLIEN, *Le monachisme en Perse. La réforme d'Abraham le Grand, Père des moines de l'Orient*, Louvain (CSCO 622, Subsidia 121), 2008.

Ofer LIVNE-KAFRI, « Early Muslim Ascetic and the World of Christian Monasticism », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 20, 1996, p. 105-129.

Abraham MATTAM, « Contribution of the East in the Development of Monasticism and Christian Spirituality », *Ephrem's Theological Journal* 4, 2000, p. 99-130.

Harald SUERMANN, « Le monachisme, la politique et les querelles théologiques du V^e^ au VII^e^ siècle », dans *Le monachisme syriaque aux premiers siècles de l'Église*, Antélias (Patrimoine syriaque 5), 1998, p. 259-274.

Herman TEULE, « The perception of the Jerusalem pilgrimage in Syriac monastic circles », dans R. Lavenant (éd.), *Symposium syriacum* VI, Rome (Orientalia Christiana Analecta 247), 1992, p. 311-321.

ASCÈSE ET MODES DE VIE MONASTIQUE

Shafiq ABOUZAYD, *Iḥadayutha: A Study of the Life of Singleness in the Syrian Orient, from Ignatius of Antioch to Chalcedon 451 A.D.*, Oxford (Aram Society for Syro-Mesopotamian Studies), 1993.

Shafiq ABOUZAYD, « Pénitence et vie religieuse de l'ermite syrien avant Chalcédoine », dans *Le monachisme syriaque aux premiers siècles de l'Église*, Antélias (Patrimoine syriaque 4), 1997, p. 107-110.

Susan ASHBROOK HARVEY, « The Sense of a Stylite : Perspective on Symeon the Elder », *Vigiliae Christianae* 42, 1988, p. 376-394.

Susan ASHBROOK HARVEY, « The Stylite's Liturgy : Ritual and Religious Identity in Late Antiquity », *Journal of Early Christian Studies* 6/3, 1998, p. 523-539.

Edmond BECK, « Ascétisme et monachisme chez Saint Ephrem », *L'Orient syrien* 3/3, 1958, p. 273-298.

Edmond BECK, « Asketentum und Mönchtum bei Ephraem », *Il monachesimo Orientale*, Roma (Orientalia Christiana Analecta 153), 1958, p. 341-364.

Paolo BETTIOLO, « Contrasting Styles of Ecclesiastical Authority and Monastic Life in the Church of the East at the Beginning of the Seventh Century », dans A. Camplani & G. Filoramo (éds.), *Foundations of Power and*

Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism, Louvain (Orientalia Lovaniensia Analecta 157), 2007, p. 297-331.

André BINGGELI, « Les stylites et l'Eucharistie », dans N. Bériou, B. Caseau & D. Rigaux (éds), *Pratiques de l'Eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité, Moyen Âge)*, Paris, 2008, p. 421-444.

Jean-Luc BISCOP, « Deir Déhès, aspect matériel du monachisme syriaque », dans *Le monachisme syriaque aux premiers siècles de l'Église*, Antélias (Patrimoine syriaque 5), 1998, p. 135-149.

Peter BROWN, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, London, 1989.

Olivier CALLOT & Pierre-Louis GATIER, « Les stylites de l'Antiochène », *Topoi* Suppl. 5, 2004, p. 573-596.

Konstantinos CHARALAMPIDIS, « Dendrites, "Martyrs of peace" », *Studia Orientalia Christiana* 1, 1997, p. 135-144.

Geevarghese CHEDIATH, *Mar Babai the Great. Some Useful Counsels on the Ascetical Life*, Kottayam (Moran Etho 15), 2001.

Hippolyte DELEHAYE, *Les saints stylites*, Bruxelles (Subsidia hagiographica 14), 1923.

Susanna ELM, *« Virgins of God ». The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford, 1994.

Philippe ESCOLAN, « Nouvelles perspectives sur l'engagement dans la vie monastique d'après deux textes hagiographiques syriaques », dans D. Aigle (éd.), *Saints orientaux*, Paris (Hagiographies médiévales comparées 1), 1995, p. 141-150.

David T.M. FRANKFURTER, « Stylites and phallobates : Pillar Religions in Late Antique Syria », *Vigiliae christianae* 44, 1990, p. 168-198.

Sidney GRIFFITH, « Asceticism in the Church of Syria : The Hermeneutics of Early Syrian Monasticism », dans V. Wimbush & R. Valantasis (éds), *Asceticism*, New York, 1995, p. 220-245.

Patrik HAGMAN, *Understanding Asceticism. Body and Society in the Asceticism of St Isaac of Nineveh*, Åbo, 2002.

Olivier HENDRIKS, « La vie quotidienne du moine syrien oriental », *L'Orient Syrien* 5, 1960, p. 293-330 ; p. 401-431.

Olivier HENDRIKS, « L'activité apostolique du monachisme monophysite et nestorien », *Proche-Orient chrétien* 10/1, 1960, p. 3-25.

Olivier HENDRIKS, « L'activité apostolique du monachisme monophysite et nestorien », *Proche-Orient chrétien* 10/2, 1960, p. 97-113.

Bernard HEYBERGER, « Clercs et ascètes chrétiens du Proche-Orient », dans D. Iogna-Prat & G. Weinstein (éds), *Histoire des hommes de Dieu dans l'histoire et le christianisme*, Paris, 2003, p. 205-230.

David J. LANE, « Tables and Beds : Shubhalmaran's practical arrangements for an ascetic's Life », *The Harp* 11/12, 1998-1999, p. 113-126.

Georges-Joseph MAHFOUD, « La vie érémitique dans l'Église maronite », *Melto* 2, 1966, p. 167-192.

Georges-Joseph MAHFOUD, « Les monastères doubles dans l'Église maronite », *Melto* 3, 1967, p. 105-134.

Sabine MOHASSEB SALIBA, *Les monastères maronites doubles du Liban. Entre Rome et l'Empire ottoman*, Paris, Kaslik, 2008.

Sabine MOHASSEB SALIBA, « Pourquoi les monastères maronites doubles du Liban ont-ils si longtemps perduré ? », dans F. Jullien & M.-J. Pierre (éds), *Les monachismes d'Orient. Images, échanges, influences*, Turnhout (Bibliothèque de l'École des Hautes Études), *à paraître*.

Ignacio PEÑA, *La desconcertante vida de los monjes syrios, siglos IV-VI*, Salamanca, 1985.

Ignacio PEÑA, « Aspectos peculiares del monacato sirio », dans G.C. Bottini, L. di Segni & E. Albiata (éds), *Christian Archaeology in the Holy Land. New Discoveries. Essays in Honour of V.C. Corbo*, Jérusalem, 1990, p. 561-569.

Ignace PEÑA, Pascal CASTELLANA & Romuald FERNANDEZ, *Les stylites syriens*, Milano (Studium Biblicum Franciscanum Collectio Minor 16), 1975.

Ignace PEÑA, Pascal CASTELLANA & Romuald FERNANDEZ, *Les reclus syriens*, Milano (Studium Biblicum Franciscanum Collectio Minor 23), 1980.

Ignace PEÑA, Pascal CASTELLANA & Romuald FERNANDEZ, *Les cénobites syriens*, Milano (Studium Biblicum Franciscanum Collectio Minor 28), 1983.

Philip ROUSSEAU, « Excentrics and coenobites in the Late Roman East », *Byzantinische Forschungen* 24, 1997, p. 35-50.

Dimitrios SALACHAS, *La vita consacrata nel Codice dei Canoni delle Chiese Orientali (CCEO)*, Bologna, 2006.

Jean-Marie SANSTERRE, « Les saints stylites du V^e^ au XI^e^ siècle, permanence et évolution d'un type de sainteté », dans J. Marx (éd.), *Sainteté et martyre dans les religions du Livre*, Bruxelles, 1989, p. 33-45.

Lukas SCHACHNER, *Economy and Production in the Monasteries of the Byzantine Near East, A.D. 300-800*, Oxford, *à paraître*.

Paul SFEIR, *Les ermites maronites (V^e^-XVIII^e^ siècle). Étude historique et spirituelle*, Beyrouth, 1974.

Kyle SMITH, « Dendrites and Other Standers in the History of the Exploits of Bishop Paul of Qanetos and Priest John of Edessa », *Hugoye : Journal of Syriac Studies* 12/1, 2009.

Vincent VAN VOSSEL, « Le moine syriaque et son diable », dans *Le monachisme syriaque aux premiers siècles de l'Église*, Antélias (Patrimoine syriaque 5), 1998, p. 191-215.

Cynthia J. VILLAGOMEZ, « The Fields, Flocks, and Finances of Monks : Economic Life at Nestorian Monasteries, 500-850 », Dissertation on Medieval or Renaissance Topics, 1998, University of California, Los Angeles.

Cynthia VILLAGOMEZ & Michael MORONY, « Ecclesiastical Wealth in the East Syrian Church from Late Antiquity to Early Islam », dans G.J. Reinink & A.C. Klugkist (éds), *After Bardaisan. Studies on continuity and change in Syriac Christianity in honour of Professor Han J.W. Drijvers*, Louvain (Orientalia Lovaniensia Analecta 89) 1999, p. 303-316.

Arthur VÖÖBUS, « Sur le développement de la phase cénobitique et les réactions dans l'ancien monachisme syriaque », *Recherches de science religieuse* 47, 1959, p. 401-407.

Arthur VÖÖBUS, « Syrische Verordnungen für die Novizen und ihre handschriftliche Überlieferung », *Oriens Christianus* 54, 1970, p. 106-112.

Arthur VÖÖBUS, « Ein Zyklus der Verordnungen für die Ausbildung der Novizen im syrischen Mönchtum », *Oriens christianus* 59, 1975, p. 36-46.

G.R.H. WRIGHT, « Simeon's Ancestors (or the Skeleton on the column) », *Australian Journal of Biblical Archaeology* 1/1, 1968, p. 41-49.

G.R.H. WRIGHT, « The Heritage of the Stylites », *Australian Journal of Biblical Archaeology* 1/3, 1970, p. 82-107.

LE MESSALIANISME

Marie-Hélène CONGOURDEAU, « L'Église byzantine entre charismes et hiérarchie », dans D. Iogna-Prat & G. Weinstein (éds), *Histoire des hommes de Dieu dans l'histoire et le christianisme*, Paris, 2003, p. 17-38.

Klaus FITSCHEN, *Messalianismus und Antimessalianismus. Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte*, Göttingen (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 71), 1998.

Jean GRIBOMONT, « Le Dossier des Origines du Messalianisme », dans *Epektasis. Mélanges Patristiques Offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris, 1972, p. 611-625.

Antoine GUILLAUMONT, « Le témoignage de Babaï le Grand sur les messaliens », *Symposium Syriacum 1976*, Roma (Orientalia Christiana Analecta 205), 1978, p. 257-265.

Antoine GUILLAUMONT, « Messaliens », *Dictionnaire de Spiritualité* X, Paris, 1980, col. 1074-1083.

Patrik HAGMAN, « St. Issac of Niniveh and the Messalians », dans M. Tamcke (éd.), *Mystik-Metapher-Bild, Beiträge des VII. Makarios-Symposiums Göttingen 2007*, Göttingen, 2008, p. 55-66.

Jouko MARTIKAINEN, « Timotheos I. und der Messalianismus », dans J. Martikainen & H.O. Kvist (éds), *Makarios-Symposium über das Gebet.*

Vorträge der dritten Finnish-deutschen Theologentagung in Amelungsborn 1986, Àbo, 1989, p. 47-69.

Columba STEWART, « *Working the Earth of the Heart* ». *The Messalian Controversy in History, Text and Language to A.D. 431*, New York (Oxford Theological Monographs), 1991.

LES ÉCOLES MONASTIQUES

Gustave BARDY, « Les origines des écoles monastiques en Orient », *Mélanges J. de Ghellinck* I, Louvain, 1951, p. 293-309.

Adam H. BECKER, « Devotional Study : The School of Nisibis within East-Syrian Monasticism », *North American Syriac Symposium* IV : *Syriac Christianity, Culture at the Crossroads, Princeton Theological Seminary, 9-12 juillet 2003*, Princeton, 2003.

Paolo BETTIOLO, « Scuole e ambienti intellettuali nelle chiese di Siria » dans C. d'Ancona (éd.), *Storia della filosofia nell'Islam medievale* I-II, Torino (Piccola Biblioteca Einaudi n.s. 285-286), 2005, p. 48-100.

Françoise BRIQUEL CHATONNET, « La religion comme enseignement : les écoles dans la tradition historique et culturelle de l'Église syro-orientale », *CRAI* janvier-mars, 2008, p. 59-76.

Jean-Baptiste CHABOT, *L'école de Nisibe. Son histoire, ses statuts*, Paris, 1896. Cf. *Journal asiatique* IX (VIII[e] série), Paris, 1896, p. 43-93.

Ignazio GUIDI, « Gli statuti della Scuola di Nisibi », *Giornale della Società asiatica italiana* 4, 1892, p. 165-195.

Menahem MACINA, « Cassiodore et l'École de Nisibe. Contribution à l'étude de la culture chrétienne orientale, à l'aube du Moyen Âge », *Le Muséon* 95, 1982, p. 131-166.

Menahem MACINA, « L'homme à l'école de Dieu. D'Antioche à Nisibe : profil herméneutique, théologique et kérygmatique du mouvement scoliaste nestorien », *Proche Orient chrétien* 32, 1982, p. 86-124 ; p. 263-301 ; *ibid.*, 33, 1983, p. 39-103.

Marlia MUNDELL-MANGO, *The production of Syriac manuscripts, 400-700 A.D.*, dans G. Cavallo (éd.), *Scritture, Libri e Testi nelle aree provinciali di Bisanzio*, Spoleto (Biblioteca del Centro per il collegamenteo degli studi medievali e umanistici dell' Università de Perugia 5), 1991, p. 161-180.

Michael Philip PENN, « Monks, Manuscripts and Muslims : Syriac Textual Changes in reaction to the Rise of Islam », *Hugoye : Journal of Syriac Studies* 12/2, 2009.

Tomàs ŠPIDLIK, « L'educazione nei monasteri orientali », *Dizionario degli istituti di perfezione* 3, Rome, 1976, col. 1065-1067.

Arthur VÖÖBUS, *The Statutes of the School of Nisibis*, Stockholm (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 12), 1961.

Arthur VÖÖBUS, « Mar Abraham de Bet Rabban and His Role in the Hermeneutic Traditions of the School of Nisibis », *Havard Theological Review* 58, 1965, p. 203-214.

Arthur VÖÖBUS, *History of the School of Nisibis*, Louvain (CSCO 266, Subsidia 26), 1965.

RÈGLES MONASTIQUES ET CANONS

Jean-Martial BESSE, « Les règles monastiques orientales du Concile de Chalcédoine », *Revue de l'Orient chrétien* 4, 1899, p. 465-494.

Peter BRUNS, « Die Kanones des Rabbula », dans H. Reinhardt (éd.), *Theologia et Ius Kanonicum. Festschrift für H. Heinemann*, Essen, 1995, p. 471-480.

Jean GRIBOMONT, « Regole sire », *Dizionario degli Istituti di Perfezione* 7, Roma, 1983, col. 1537-1542.

Theodor HERMANN, « Bemerkungen zu den Regeln des Mar Abraham und Mar Dadischo vom Berge Izla », *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 22, 1923, p. 286-299.

Kyle SMITH, « A Last Disciple of the Apostles : The ʿEditor's' Preface, Rabbula's Rules, and the Date of the Book of Steps », dans R. Kitchen & K. Heal (éds), *Breaking the Mind : New Research on the Syriac Book of Steps*, Washington D.C., *à paraître*.

Martin TAMCKE, « Zinai und sein Mönchsregel », *Ostkirchliche Studien* 45, 1996, p. 51-55.

LE MONACHISME FÉMININ

John ANSON, « The Female Travestite in Early Monasticism. The Origins and Development of a Motif », *Viator* 5, 1974, p. 1-32.

Susan ASHBROOK HARVEY, « Women in Early Syrian Christianity », dans A. Cameron & A. Kuhrt (éds.), *Images of Women in Antiquity*, Detroit, 1983, p. 288-298.

Susan ASHBROOK HARVEY, « Women in the Syrian Tradition », dans P. Vazheeparampil (éd.), *Woman in Prism and Focus. Her Profile in major World Religions and in Christian Traditions*, Roma, 1996, p. 69-80.

Kerstin ASPEGREN, *The Male Woman : a Feminine Ideal in the Early Church*, Stokholm (Acta Universitatis Uppsaliensis 4), 1990.

Françoise BRIQUEL CHATONNET, « Une jeune fille changée en jeune homme : homélie sur un miracle survenu dans le monastère de Qartmin,

dans le Tur Abdin », dans M.A. Amir-Moezzi, J.-D. Dubois, C. Jullien & F. Jullien (éds.), *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu*, Turnhout (Bibliothèque de l'École des Hautes Études 142), 2009, p. 133-152.

Sebastian BROCK, « Deaconesses in the Syriac Tradition », dans P. Vazheeparampil (éd.), *Woman in Prism and Focus. Her Profile in major World Religions and in Christian Traditions*, Roma, 1996, p. 205-217.

Hippolyte DELEHAYE, *Les femmes stylites*, Bruxelles (Analecta Bollandiana 27), 1908.

John S.A. EVANS, « The Holy Women of the Monophysites », *Jahrbuch des Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft* 32/2, 1982, p. 525-527.

Jean Maurice FIEY, « Le cénobitisme féminin ancien dans les Églises syriennes orientale et occidentale », *L'Orient syrien* 10, 1965, p. 281-306.

Clémence HÉLOU, « Les diaconesses moniales dans la tradition syriaque », dans *Le monachisme syriaque aux premiers siècles de l'Église*, Antélias (Patrimoine syriaque 5), 1998, p. 167-190.

Clémence HÉLOU, « La vie monastique féminine dans la tradition syriaque », dans *Le Monachisme syriaque* II : *du VII^e siècle à nos jours*, Antélias (Patrimoine Syriaque 6), 1999, p. 87-117.

Aimé MARTIMORT, *Les diaconesses. Essai historique*, Roma (Bibliotheca Ephemerides liturgicae. Subsidia 24), 1982.

Andrew PALMER, « Sisters, Fiancées, Wives and Mothers of Syrian Holy Men », dans R. Lavenant (éd.), *Symposium syriacum* V, Roma (Orientalia Christiana Analecta 236), 1990, p. 207-217.

Dimitri SALACHAS, « Women in the Church : Female Monastic Life in Oriental Canon Law of the first centuries », dans P. Vazheeparampil (éd.), *Woman in Prism and Focus. Her Profile in major World Religions and in Christian Traditions*, Roma, 1996, p. 247-264.

Alice-Mary TALBOT, *Holy Women in Byzantium : Ten Saints' Lives in English Translation*, Washington (Dumbarton Oaks Byzantine Saints Lives), 1996.

ÉTUDES RÉGIONALES

Syrie, Mésopotamie occidentale (Tur-ᶜAbdin) Liban

Frédéric ALPI, « Antioche et le monde syrien », dans J.-R. Armogathe, P. Montaubin et M.-Y. Perrin (éds), *Histoire générale du christianisme*, 2 vol., Paris, 2010, p. 571-574.

Helga ANSCHÜTZ, *Die syrischen Christen vom Tur ᶜAbdin : eine altchristliche Bevölkerungsgruppe zwischen Beharrung, Stagnation und Auflösung*, Würzburg (Das östliche Christentum n.F. 34), 1984.

Hanna AYDIN, *Dach Mönchtum im Tur-ᶜAbdin. Das Leben der Mönche im Tur-ᶜAbdin in der Gegenwart*, Glane/Losser, 1988.

Ignatios Aphrem BARṢAWM, *Maktbonuto d-ᶜal atro d-Ṭur ᶜAbdin [Monographie sur la région du Ṭur ᶜAbdin*, en syriaque avec trad. arabe], Atchane, 1964 ; réimpr. Glane/Losser, 1985.

Ignatios Aphrem BARSOUM (trad. M. MOOSA), *History of the Za'afaran Monastery*, Piscataway, 2008.

Gertrude BELL, « Churches and Monasteries in the Tûr ᶜAbdîn and Neighbouring Districts », *Zeitschrift für Geschichte der Architektur* 9, 1913, p. 61-112.

Gertrude BELL, *Churches and Monasteries in the Tûr ᶜAbdîn and Neighbouring districts*, M. Mundell Mango (éd.), London, 1982.

Jean-Luc BISCOP, *Deir Déhès. Monastère d'Antiochène*, Beyrouth, 1997.

Françoise BRIQUEL CHATONNET, « Note sur l'histoire du monastère de saint Gabriel de Qartamin », *Le Muséon* 98, 1985, p. 95-102.

Sebastian BROCK, « The Feniqtho of the Monastery of Mar Gabriel in Tur ᶜAbdin », *Ostkirchliche Studien* 28, 1971, p. 168-182.

Sebastian BROCK, « Notes on Some Monasteries on Mount Izla », *Abr-Nahrain* 19, 1980, p. 1-19.

Sebastian BROCK, « A Monastic Anthology from Twelfth-Century Edessa », dans R. Lavenant (éd.), *Symposium Syriacum* VII, Roma (Orientalia Christiana Analecta 256), 1998, p. 221-231.

Pierre CANIVET, « Théodoret et le monachisme syrien avant le concile de Chalcédoine », dans *Théologie de la vie monastique : Études sur la tradition patristique*, Paris, 1961, p. 241-282.

Pierre CANIVET, « Contributions archéologiques à l'histoire des moines de Syrie (IVᵉ-Vᵉ siècles) », *Texte und Untersuchungen* 116, 1975, p. 444-460.

Pascal CASTELLAÑA, « Due monasteri della Siria Settentrionale », *Studia Orientalia Christiana Collectanea* 17, 1982, p. 39-59.

Sabino CHIALÀ, *Abramo di Kashkar e la sua comunità. La rinascita del monachesimo siro-orientale*, Bose, 2005.

Mark DEL COGLIANO, « Syriac Monasticism in Tur Abdin : A Present-Day », *Account Cistercian Studies Quarterly* 41/3, 2006, p. 311-349.

Jean Maurice FIEY, « À la recherche des anciens monastères du Nord de l'Iraq », *Proche-Orient chrétien* 9, 1959, p. 97-108.

Jean Maurice FIEY, *Nisibe, métropole syriaque orientale et ses suffragants des origines à nos jours*, Louvain (CSCO 388, Subsidia 54), 1977.

Jean GRIBOMONT, « Le monachisme au sein de l'Église en Syrie et en Cappadoce », *Studia monastica* 7, 1965, p. 7-22.

Ernest HONIGMANN, *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieurs au VIᵉ siècle*, Louvain (*CSCO* 127, Subsidia 2), 1951.

Ernest HONIGMANN, *Le couvent de Barṣauma et le patriarcat jacobite d'Antioche et de Syrie*, Louvain (CSCO 146, Subsidia 7), 1954.

Hanna IBRAHIM & Vincent POGGI, « Il monastero di Mar Zakkai e il Dialogo dell Vat. sir. 173 », *Orientalia Christiana Periodica* 43, 1977, p. 161-178.

Dale A. JOHNSON, *Monks of Mount Izla. Origins of monasticism in upper Mesopotamia in the 4th-6th centuries : translations and analysis from previously unpublished Syriac manuscripts*, San Francisco, 2004.

Florence JULLIEN, « Aux sources du monachisme oriental. Abraham de Kashkar et le développement de la légende de Mar Awgin », *Revue de l'Histoire des Religions* 225/1, 2008, p. 37-52.

Florence JULLIEN, *Le monachisme en Perse. La réforme d'Abraham le Grand, Père des moines de l'Orient*, Louvain (CSCO 622, Subsidia 121), 2008 .

Hubert KAUFHOLD, « Notizen über das Moseskloster bei Nabk und das Juliankloster bei Qaryatein in Syrien », *Oriens Christianus* 79, 1995, p. 48-119.

Hubert KAUFHOLD, « Notizen zur späten Geschichte des Barsaumo-Klosters », *Hugoye : Journal of Syriac Studies* 3/2, 2000.

Paul KRÜGER, *Das syrisch-monophysitische Mönchtum im Ṭur ʿAb(h)din von seinen Anfängen bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts*, 1, Münster in Westfalen.

Otto F.A. MEINARDUS, « Notes on some non-Byzantine Monasteries and Churches in the East », *Eastern Churches Review* 3, 1970, p. 50-58 ; p. 163-170.

Otto F.A. MEINARDUS, « A Note on some Maronite Monasteries in the Wadi Kadisha », *Orientalia Suecana* 21, 1972, p. 9-25.

François NAU, « Notice historique sur le monastère de Qartamin », *Actes du XIV^e^ congrès international des orientalistes. Alger, 1903* II, Paris, 1906-1907, p. 1-99.

François NAU, « Appendice : Fragments sur le monastère de Qenneshre », *Actes du XIV^e^ congrès international des orientalistes* II, 1907, p. 76-135.

Andrew PALMER, *Monk and Mason on the Tigris Frontier. The Early History of Ṭur ʿAbdin*, Cambridge, 1990.

V. RUGGIERI, « Il ʿGrande Monastero' di Tell'ada », *Orientalia Christiana Periodica* 58, 1992, p. 157-184.

J. SANDERS, « Het Klooster van Mar Awgen », *Phoenix* 24, 1978, p. 39-46.

Addaï SCHER, « Analyse de l'histoire du couvent de Sabrišo de Beith Qoqa », *Revue de l'Orient chrétien* 11, 1906, p. 182-197.

Harald SUERMANN, « Die Lage des Klosters Mar Maron », *Parole de l'Orient* 13, 1986, p. 197-223.

Martin TAMCKE, « The monastery of Abraham of Kashkar center of the East Syriac Monasticism », *Symposium Aramaic. The language of Jesus, 27 sept.-3 oct. 2004, Istanbul*, Uppsala-Göttingen, *à paraître*.

Arthur VÖÖBUS, « Eine Wichtige Urkunde über die Geschichte des Mar Ḥananja Klosters », *Oriens christianus* 53, 1969, p. 246-252.

Arthur VÖÖBUS, « Bet Abé », *Dizionario degli Istituti di Perfezione* 1, Roma, 1974, col. 1411-1412.

Arthur VÖÖBUS, « Important Discoveries for the History of the Monastery of Qartamin : New Light on Literary Traditions regarding its History », *Orientalia Lovaniensia Periodica* 8, 1977, p. 223-227.

Arthur VÖÖBUS, « Izla », *Dizionario degli Istituti di Perfezione* 5, Roma, 1978, col. 286-287.

Gernot WIESSNER, *Christliche Kultbauten im Ṭūr ʿAbdin*, Part 1 : *Kultbauten mit transversem Schiff und Felsanlagen* ; Part 2 : *Kultbauten mit longitudinalem Schiff*, Wiesbaden (Göttinger Orientforschungen II. Reihe : Studien zur spätantiken und frühchristlichen Kunst 4).

Palestine, Sinaï, Égypte

André BINGELLI, « La version syriaque des *Récits* d'Anastase le Sinaïte et l'activité des moines syriaques au Mont Sinaï au VIII^e^-IX^e^ s. », dans *Les Syriaques transmetteurs de civilisations : l'expérience du Bilâd el-Shâm à l'époque umayyade*, Antélias (Patrimoine syriaque 9), 2005, p. 165-177.

John BINNS, *Ascetics and Ambassadors of Christ. The Monasteries of Palestine, 314-631*, Oxford (Oxford Early Christian Studies), 1994.

Bernard FLUSIN, « Le monachisme au Mont Sinaï à l'époque protobyzantine », dans D. Valbelle & C. Bonnet (éds.), *Le Sinaï durant l'Antiquité et le Moyen Âge*, Paris, 1998, p. 133-138.

Bernard FLUSIN, « Sainte-Catherine au péril du désert. À propos de la pieuse description de la Sainte Montagne du Sinaï », dans C. Décobert (éd.), *Valeur et distance. Identités et sociétés en Égypte*, Paris, 2000, p. 121-145.

Bernard FLUSIN, « Jérusalem et la Palestine », dans J.-R. Armogathe, P. Montaubin & M.-Y. Perrin (éds), *Histoire générale du christianisme*, 2 vol., Paris, 2010, p. 582-586.

Yizhar HIRSCHFELD, *The Judaean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, New Haven-London, 1992.

Yizhar HIRSCHFELD, « Spirituality in the desert : Judaean wilderness monasteries », *Biblical Archaeology Review* 21/5, 1995, p. 28-37.

Karel INNEMÉE & Lucas VAN ROMPAY, « La présence des Syriens dans le Wadi al-Natrun (Égypte) », *Parole de l'Orient* 23, 1998, p. 167-202.

Ugo MONNERET DE VILLARD, *Les églises du monastère des Syriens au Wâdî en-Naṭrûn*, Milano, 1928.

Marie-Joseph PIERRE, « Raïthou, Pharan, la Sainte Montagne et les trois Moïse », dans F. Jullien & M.-J. Pierre (éds), *Les monachismes d'Orient. Images, échanges, influences*, Turnhout (BEHE), *à paraître*.

Mésopotamie orientale, Perse, plateau iranien

John BOWMAN & J.A. THOMPSON, « The Monastery-Church of Barhebraeus at Maragheh in West Azerbaijan », *Abr-Nahrain* 7, 1967-1968, p. 35-61.

Jean Maurice FIEY, « Jean de Daylam et l'imbroglio de ses fondations », *Proche Orient Chrétien* 10, 1960, p. 195-211.

Jean Maurice FIEY, « Les saints Serge de l'Iraq », *Analecta Bollandiana* 79, 1961, p. 102-114.

Jean Maurice FIEY, *Mossoul chrétienne. Essai sur l'histoire, l'archéologie et l'état actuel des monuments chrétiens de la ville de Mossoul*, Beyrouth (Recherches publiées sous la dir. de l'Institut de lettres orientales de Beyrouth 12), 1963.

Jean Maurice FIEY, « Balad et le Bēth ʿArabayé irakien », *L'Orient Syrien* 9/2, 1964, p. 189-232.

Jean Maurice FIEY, *Assyrie chrétienne. Contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du nord de l'Iraq* I-II, Beyrouth, 1965 ; III, Beyrouth, 1968.

Jean Maurice FIEY, « L'Élam, la première des métropoles ecclésiastiques syriennes orientales », *Melto* 2, 1969, p. 221-267.

Jean Maurice FIEY, « L'Élam, la première des métropoles ecclésiastiques syriennes orientales (suite) », *Parole de l'Orient* 1/1, 1970, p. 123-153.

Jean Maurice FIEY, « Médie chrétienne », *Parole de l'Orient* 1/2, 1970, p. 357-384.

Jean Maurice FIEY, « A-t-on retrouvé le couvent et l'église de Barhebraeus à Maraga ? », *Le Muséon* 84, 1971, p. 213- 217.

Jean Maurice FIEY, « Les provinces sud-caspiennes des Églises syriennes », *Parole de l'Orient* 2/2, 1971, p. 329-344.

Jean M. FIEY, « Ādarbāyğān chrétien », *Le Muséon* 86, 1973, p. 397-435.

Jean Maurice FIEY, « Chrétientés syriaques du Ḫorāsān et du Ségéstān », *Le Muséon* 86, 1973, p. 75-104.

Florence JULLIEN, « Xvadāhoy de Bēth-Ḥālē. Un développement du monachisme réformé à Ḥīra ? », *Aram* 20, 2009, p. 323-343.

P.S. VAN KONINGSVELD, « The Monastery of Baquqa in Iraq and an Old Owner's Entry in ms. syr. 341 of the Bibliothèque nationale in Paris », *Vetus Testamentum* 36, 1986, p. 235-240.

Ignatius III YACOUB (tr. M. Moosa), *History of the Monastery of Saint Matthew in Mosul*, Piscataway NJ, 2008.

Asie Centrale, Chine

K. BARAT, « Aluoben, a Nestorian Missionary in 7th Century China », *Journal of Asian History* 36, 2002, p. 184-198.

Francis S. DRAKE, « Nestorian monasteries of the T'ang Dynasty », *Monumenta Serica* 2, 1936-1937, p. 293-340.

Jacques GERNET, « Remarques sur le contexte chinois de l'inscription de la stèle nestorienne de Xi'an », dans C. Jullien (éd.), *Controverses des chrétiens dans l'Iran sassanide*, Paris (*Studia Iranica. Cahier* 36), 2008, p. 227-243.

Hans Wilhelm HAUSSIG, « La missione cristiana nell'Asia centrale e orientale nei secoli VI e VII e le sue tracce archeologiche e letterarie », *Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina* 26, 1979, p. 171-195.

François NAU, « L'expansion nestorienne en Asie », *Annales du Musée Guimet* 40, 1913, p. 193-388.

Paul PELLIOT, *Recherches sur les chrétiens d'Asie centrale et d'Extrême-Orient* II/1 : *La stèle de Si-ngan-fou. Œuvres posthumes de Paul Pelliot*, J. Dauvillier (éd.), Paris, 1984.

Y. RAGUIN, « China's first evangelization by the 7th and 8th Century Eastern Syrian Monks. Some Problems posed by the first Chinese expressions of the Christian traditions », dans R. Malek (éd.), *The Chinese Face of Jesus Christ* I, Sankt Augustin (Monumenta Serica Monograph Series L/1), 2002, p. 159-179.

Jürgen TUBACH, « Die Heimat des China-Missionars Alopen », *Oriens Christianus* 76, 1992, p. 95-100.

golfe Persique

Vincent BERNARD, Olivier CALLOT & Jean-François SALLES, « L'église d'al-Qousour Failaka, État de Koweit. Rapport préliminaire sur une première campagne de fouilles, 1989 », *Arabian Archaeology and Epigraphy* 2, 1991, p. 145-181.

Sebastian BROCK, « Syriac writers from Beth Qatraye », *ARAM* 11-12, 1999-2000, p. 85-96.

Yves CALVET, « Monuments paléo-chrétiens à Koweit et dans la région du Golfe », dans R. Lavenant (éd.), *Symposium Syriacum* VII, Roma (Orientalia Christiana Analecta 256), 1998, p. 671-685.

D. DROCOURT & M. AYYAD, *Island of Sir Bani Yas, United Arab Emirates. Mission Report, Abu Dhabi*, Paris, 1997.

Joseph ELDERS, « The Nestorian in the Gulf : Just Passing Through ? Recent discoveries on the Island of Sir Bani Yas, Abu Dhabi Emirate, U.A.E », dans D.T. Potts, H. al-Naboodah & P. Hellyer (éds), *Archaeology of*

the United Arab Emirates. Proceedings of the First International Conference on the Archaeology of the U.A.E, London, 2003, p. 230-236.

Jean Maurice FIEY, « Diocèses syriens orientaux du golfe Persique », *Mémorial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis*, Louvain, 1969, p. 177-219.

Florence JULLIEN, « La réforme d'Abraham de Kashkar dans le golfe Persique ? Le monastère de l'île de Khārg », *Symposium Syriacum* IX, *Parole de l'Orient* 31, 2006, p. 201-211.

Florence JULLIEN, « Rabban-Šāpūr, un monastère au rayonnement exceptionnel. La réforme d'Abraham de Kaškar dans le Bēth-Hūzāyē », *Orientalia Christiana Periodica* 72, 2006, p. 333-348.

Florence JULLIEN, « Le charisme au service de la hiérarchie : les moines et le catholicos Īšō'yahb III. Regard sur la crise sécessioniste du Fārs au VII[e] siècle », dans D. Aigle (éd.), *Aux fondements de l'autorité religieuse. Approches comparatives*, Paris (Miroir de l'Orient musulman), 2010, p. 33-43.

G.R.D. KING, « A Nestorian Monastic Settlement on the Island of Ṣīr Banī Yās, Abu Dhabi : a Preliminary Report », *BSOAS* 60/2, 1997, p. 221-235.

Marie-Joseph STEVE, *L'île de Khārg. Une page de l'histoire du golfe Persique et du monachisme oriental*, Neuchâtel-Paris (Civilisations du Proche-Orient 1. Archéologie et environnement 1), 2003.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction par Florence JULLIEN 7
Cartes

Marie-Joseph PIERRE-BEYLOT – *Les « membres de l'Ordre », d'Aphraate au Liber Graduum* 11

Claire FAUCHON – *Les formes de vie ascétique et monastique en milieu syriaque, V^e^-VII^e^ siècles* 37

Florence JULLIEN – *Le monachisme féminin en milieu syriaque* 65

Ovidiu IOAN – *Controverses entre la hiérarchie ecclésiale et les moines dans le christianisme syriaque* 89

Sabino CHIALÀ – *Les règles monastiques syro-orientales et leur caractère spécifique* 107

Muriel DEBIÉ – *Livres et monastères en Syrie-Mésopotamie d'après les sources syriaques* 123

Andrew PALMER – *La montagne aux LXX monastères : la géographie monastique du Ṭur ʿAbdin* 169
Cartes

Alain DESREUMAUX – *L'épigraphie syriaque du monachisme* 261

Jacques-Noël PÉRÈS – *Un monachisme syriaque en Éthiopie ? Une nouvelle réponse à une ancienne question* 291

Conclusion par François CASSINGENA-TRÉVEDY 301

Bibliographie thématique 305

Table des matières 333

LA COLLECTION « ÉTUDES SYRIAQUES »

La collection *Études syriaques* est publiée par la Société d'études syriaques fondée en 2003. Sa création a répondu à un constat : la culture syriaque, loin d'être une spécialité marginale, voire exotique, trop souvent considérée d'abord comme une auxiliaire des études bibliques, de la théologie et de la spiritualité, fait partie des cultures humaines. Comme telle, nous devons considérer ses documents, manuscrits, inscriptions, vestiges archéologiques, comme un patrimoine humain à recueillir, conserver, étudier et faire connaître. Nous avons aussi songé aux membres des communautés chrétiennes dont la langue liturgique est encore actuellement le syriaque et qui manifestent un intérêt renouvelé pour leur patrimoine. Or il n'existait pas en France de lieu de rencontre et d'échanges pour répondre à cette ambition.

L'objet de la Société d'études syriaques est la culture des chrétientés de langue syriaque, quelles que soient leurs confessions. Cette société, à but scientifique et académique, s'intéresse à l'histoire, à l'art, à la littérature et de manière générale à tout ce qui a fait la richesse de la culture de ces communautés : Écriture sainte, théologie, patristique, philosophie, grammaire, histoire, chronographie, droit, liturgie, astronomie, médecine, poésie... Le but de l'association est de promouvoir les études syriaques, de favoriser les échanges et la circulation de l'information entre ceux qui en sont partie prenante, d'organiser des rencontres (colloques, journées d'études...) et de susciter des publications sur ce sujet.

Son premier projet est d'organiser chaque année une journée d'études thématique et d'en publier les résultats dans l'année qui suit. Chaque volume veut offrir une vision générale sur un sujet, en regroupant des articles d'introduction et non des études ponctuelles. Il ne remplace pas les ouvrages et articles de recherche, les discussions philologiques et historiques mais s'en nourrit. Ainsi, année après année, pourra se constituer une « bibliothèque » d'introduction à la culture syriaque. Pour aboutir, ce projet a besoin du concours de tous, et notamment d'être porté par une *Société d'études syriaques* vivante et nombreuse.

Étudier les cultures syriaques, c'est s'occuper de régions qui s'appellent aujourd'hui la Turquie, l'Iraq, l'Iran, la Syrie, le Liban, la Palestine, Israël, la Jordanie, la Chine, l'Inde et de populations dont les descendants actuels parlent turoyo, soureth, turc, kurde, arabe, persan, chinois, malayalam, ouïghour, mongol. En promouvant les études syriaques, en essayant de mettre à disposition du public les meilleurs résultats des recherches, sans masquer leur complexité, nous voulons contribuer à ouvrir l'intelligence de notre monde. Les études syriaques, qui méritent bien de figurer dans les « Humanités », peuvent constituer un chemin vers la tolérance et la compréhension.

ACHEVÉ D'IMPRIMER
EN NOVEMBRE 2010
PAR L'IMPRIMERIE
DE LA MANUTENTION
A MAYENNE
FRANCE
N° 587704K

Dépôt légal : 4e trimestre 2010